IL RAZIONALISMO

CHE TENTA INSINUARSI

NELLE SCUOLE TEOLOGICHE

ADDITATO

IN VARI RECENTI OPUSCOLI ANONIMI

DA

ANTONIO ROSMINI-SERBATI

PRATO
TIPOGRAFIA DI AMERIGO LICI

TORINO-ROMA-FIRENZE
PRESSO I FRATELLI BOCCA

1882

Jam dic evidenter quod latenter sentis, quoniam satis prodis tua disputatione quod sentis.

S. Augustin, *Op. imperf. contra Julian* , II, xxx.

GLI EDITORI

AL CORTESE LETTORE

L'Opera di Antonio Rosmini, che ora pubblichiamo per la prima volta, doveva far seguito al IV Volume della sua *Filosofia della Morale,* che si stampava l'anno 1841 in Milano coi tipi Boniardi-Pogliani. Ne erano già stampati alcuni fogli, quando l'Autore stesso ne sospese l'edizione, e continuò frattanto a ritoccare il manoscritto, facendovi qua e colà aggiunte e annotazioni che arrivano, secondo che ci è dato di rilevare dallo stesso autografo, sino all'anno 1844, dopo del quale niuna traccia vi ha di ulteriori modificazioni.

Essendo comune desiderio dei dotti che prosiegua la pubblicazione delle preziose Opere del Filosofo Roveretano, siamo lietissimi di rendere di pubblica ragione questo manoscritto, che, anche dopo il lasso di quarant'anni, non ha perduto nulla della sua grande opportunità, come è chiaro dal titolo che porta in fronte.

E in vero, chiunque abbia anche una superficiale conoscenza della presente società, scorgerà di leggieri, come la piaga più funesta che tenta oggigiorno ammorbarla e

scuoterne sino dalle fondamenta la fede, sia quella del Razionalismo, e come appunto certe dottrine, che qua e colà vanno serpendo per fino in alcune scuole cattoliche, gli prestino, senza forse avvedersene, il più valido appoggio. Per la qual cosa, nel pubblicare la presente Opera, sembra a noi che anche l'Anima grande e intemerata di Antonio Rosmini insorga in sì grave pericolo alla difesa del dogma cattolico con tutto il vigore della sua mente acutissima e con tutto l'ardore della sua fede, e, quasi redivivo dalla sua tomba medesima, gridi fortemente ancora oggidì all'errore, a fine di porre in guardia gli studiosi contro sì funeste dottrine.

Animati noi stessi da questi sentimenti del nostro Autore, e desiderosi di porgere un qualche rimedio alle insidie di coloro, che tentano di svellere dalle radici la fede degli avi nostri; abbiamo fatto del nostro meglio per trarre dal moggio quest'Opera, coll'intima persuasione, che anch'essa deva produrre i suoi frutti alla gloria di Dio e al ben della sua Chiesa; unica aspirazione, lo possiam dire con tutta franchezza, della mente e del cuore di chi la dettava.

CAPITOLO I.

DEFINIZIONE DEL RAZIONALISMO.

1. Il nemico che a' nostri tempi insidia più pericolosamente la Chiesa cattolica si è il RAZIONALISMO. Chi lo definisce un *falso metodo di ragionare* ne dà una definizione assai vaga, e non addita la precisa sede di questo error desolante.

Tutti gli errori umani procedono o dall'*ammissione gratuita* di un principio falso, o dalla *deduzione errata* di conseguenze false da un principio vero. Nè quelli, nè questi sono effetti necessarii di un metodo difettoso, nascendo i primi dal *pregiudizio* o giudizio temerario, e i secondi dallo *sragionamento*; due fonti di sbagli che in ogni metodo, anche per sè buono, può aprire a se stessa l'umana fallacia.

Il difetto proprio de' metodi si è l'*impotenza*. Datemi qualsiasi metodo: se io ragiono bene, eviterò l'errore, ma non giugnerò a dimostrare tutte le verità che io vorrò; anzi sol confessando questa insufficienza della via, per la qual m'incammino, potrò dall'errore salvarmi. Che se superbamente io rifuggo da una sì umile confessione, se non m'arresto là dove il metodo cessa per sè di condurmi, l'errore ivi m'attende; ma di tale errore non è cagione il metodo, sì quell'infelice sragionare a cui mi travolse gratuitamente l'orgoglio.

2. Vero è, che se l'impotenza del metodo non conduce di necessità all'errore; l'errore al contrario conduce di necessità a' metodi impotenti; e questo è appunto il caso del razionalismo.

Il razionalismo è un *principio* il quale si riduce a questa proposizione: « L'uomo non dee ammettere se non quello che gli dice d'ammettere la sua sola ragion naturale, escluso ogni lume soprannaturale. » L'esclusione d'ogni altro lume fuori del naturale, chi ben considera, non può che dedursi *sragionando*, oppure ammettersi di *persuasione gratuita*, alla guisa appunto che s'ammettono i pregiudizi. Poichè lo stesso natural lume, che si vuol guida dell'uomo, lungi d'escludere il lume soprannaturale, ne riconosce anzi la possibilità e la necessità (1); e, offertogli, spontaneamente l'abbraccia come suo proprio compimento e perfezionamento (2). Laonde colui che d'una parte dichiara voler ammettere tutto ciò che gli dice d'ammettere la ragion naturale, e dall'altra pretende, prima ancora di averla ben consultata, d'escludere ogni altro lume superiore che s'associa colla ragione e la rinforza, manifestamente si contraddice. Perocchè egli non dimostrerà mai che la ragione naturale ricusi d'essere illuminata, o che sia cosa assurda l'esistenza d'un lume divino che la illumini. Sono le passioni disordinate quelle che aman le tenebre; la ragione cerca sempre la luce, e n'accoglie, se la si lascia al suo movimento spontaneo, come cosa lietissima, ogni raggio, ondechessia le risplenda.

3. Ma or posciachè l'uomo ebbe accolto nell'animo quell'erroneo *principio*, in cui tutto intero consiste il sistema del razionalismo, conseguente cosa è, che ne deduca un *metodo* di ragionare affatto impotente a dimostrare le cose soprannaturali e divine; perocchè queste sono già dallo stesso principio messe da parte. E così accade, che non da un metodo difettoso proceda il razionalismo, ma dal razionalismo proceda un metodo difettoso, cioè povero, e inefficace a guidar l'uomo alla vera scienza, venendogli recisi i nervi dal primo errore che l'ebbe ingenerato.

---

(1) Questo è quello che si dee dimostrare a' *razionalisti* col solo ragionamento. Coloro che conoscono la maniera con cui io mi son provato di farlo nel mio sistema filosofico, potranno giudicare se vi sia riuscito.

(2) Sant'Ambrogio assai acconciamente paragona la mente umana alla lucerna, e la divina grazia a quel lume che l'accende sì fattamente, da poter trovare al suo chiarore la perduta dramma evangelica, *Haec est lucerna quae accenditur, virtus scilicet nostrae mentis et sensus, ut drachma illa possit, quae perierat, reperiri.* — *In Luc.*, L. VII, c. XI.

CAPITOLO II.

DUE SPECIE DI RAZIONALISMO — PRATICO, E TEORETICO.

4. Altro è dunque il *razionalismo*, altro il *metodo* che ne deriva, e che *razionalistico* si può chiamare. Ed ella non è cosa rada che gli uomini ne' loro ragionari seguano cotesto metodo che dal razionalismo procede, senza confessare espressamente d'ammetterne il principio generatore.

Quindi io altrove distinsi i razionalisti in due classi, che chiamai l'una de' *razionalisti pratici*, l'altra de' *razionalisti teoretici* (1).

5. Questi ultimi ammettono espressamente il principio erroneo, dove giace il razionalismo: laddove i primi ammettono anch'essi, ma tacitamente; e talor anco senz'averne coscienza, il combattono; perocchè non è l'uomo consapevole di tutto quello ch'egli si fa.

E di vero, ammette tacitamente il razionalismo colui che ragiona in modo, da supporne vero il principio. Poichè tutti i ragionamenti umani, eccetto quelli che ascendono alle prime ragioni, suppongono per dati innanzi a sè de' principii di cui non si fa parola, onde pure incominciano; a tal che que' ragionamenti sarebbero nulli, se non ricevessero ogni lor forza dai sott'intesi principii. E chi dà per vero un ragionamento, s'obbliga, per le stesse leggi del ragionare, ad ammetter per veri altresì que' principii, benchè non espressi, onde il ragionamento trae la sua forza, ed a' quali secretamente si riferisce.

CAPITOLO III.

ORIGINE DEL RAZIONALISMO PRESSO I POPOLI CRISTIANI, L'ERESIA.

6. Veduto che cosa sia il razionalismo, e come egli prenda due forme successive, l'una *pratica* e segreta, l'altra *teoretica*

---

(1) Vedi la seconda lettera al professor Poli inserita nel *Progresso,* giornale di Napoli, fascicolo di maggio e giugno 1837, dove accennai anche la maniera di confutare efficacemente il Razionalismo.

e palese; veggiamo com'egli s'introduca nel pensare degli uomini, anche in mezzo a popoli cristiani.

È mestieri osservare, che in que' tempi ne' quali viene scemando la fede, appariscono incontanente chiari segni di razionalismo. Pure, acciocchè il razionalismo sia formulato ed eretto in sistema; acciocchè egli da *pratico* diventi *teoretico*, è necessario che l'incredulità giunga al suo colmo. Conciassiachè il razionalismo teoretico non è in fine, che l'incredulità stessa scientificamente enunciata. Laonde, prima ch'esso, pigliando quest'ultima forma, deponga ogni velo, e mostri in faccia quello che è, ebbe già lunga vita nel mondo, ma occulta; serpeggiò ne' pensieri degli uomini, nelle dottrine, ne' sistemi, nelle volontà; esercitò a lungo la sua tendenza di constituirsi in sistema; e dopo sforzi replicati e prove fallitegli, cresciuto di forza e pigliata audacia in ragion de' progressi della incredulità, insieme con questa si pronuncia e si manifesta in un sistema ordinato. Laonde furono in ogni tempo le *eresie* madri di razionalismo pratico dapprima, e in fine teoretico, quando queste, sviluppando il germe di distruzione che nel proprio seno racchiudono finiscono tutte in una universale *incredulità*.

7. Vedemmo noi pur troppo cogli occhi nostri assolversi questa consumazione delle eresie nella incredulità, e fu sagacemente detto che il razionalismo è l'eresia del secol nostro. Il che è tanto vero, che gli uomini più sagaci scorgono un cotale spirito di razionalismo penetrare oggidì tutta quanta la società umana, i costumi, le scienze e la stessa teologia cattolica sentirne l'infausta influenza. Il quale sembrami un fatto degnissimo d'accertare, e di ben constatare. Perocchè quantunque alla cattolica Chiesa sia sicurata la perennità dal suo divin Fondatore, non sono infallibili i singoli teologi, e grave danno posson recare all'anime trattando i dogmi con quello spirito razionalistico che li va limitando e corrodendo, per così dire, e in fin li distrugge. Al qual fine di constatare un tal fatto, ci gioverà risalire alla fonte, e discuoprire l'occasione, nella quale cominciò a insinuarsi per sottil modo in alcuni maestri e scrittori di cattolica teologia, quella tendenza razionalistica, che tanto oggidì s'accorda colla tendenza universale, e delle simpatie di questa s'avvalora, e minaccia da vicino la fede.

8. Si rifletta adunque che, sebbene nelle eresie del secolo decimosesto fosse inserito il germe del razionalismo; tuttavia nelle più d'esse quel principio pestifero s' occultava sì fattamente, che pareano inclinar anzi nell' eccesso contrario. Quindi noi veggiamo le eresie di Lutero e di Calvino, di cui fur propaggini posteriori il Bajanismo ed il Giansenismo, tutte intese ad abbassare soverchiamente la natura col pretesto di onorare il Creatore, ad avvilir la ragione col pretesto di magnificare la rivelazione, a distruggere la libertà dell' uomo col pretesto d' esaltare la grazia del Salvatore (1).

Erano questi errori gravissimi, ma formavano tuttavia le sole *forme esterne del protestantismo*, che appariva in tal modo peccante per eccesso in magnificare l' ordine soprannaturale a distruzione dell' ordine naturale. Ma il vero *spirito del protestantismo* era altra cosa; era anzi uno spirito di distruzione lenta, ma indeclinabile della rivelazione, della grazia, e, in una parola, di tutto l' ordine soprannaturale. Poichè

---

(1) Vedi *Praelectiones theologicae quas in Collegio Romano S. I. habebat Jo. Perrone etc. S. I.* Vol. IX, P. III, Sect. I, cap. I, dove si riferiscono le autorità che provano la *prima forma* del protestantismo essere stata tutta vôlta a deprimere soverchiamente la ragione e la natura. — Or qui poi, la riverenza da me professata al rev. Perrone non mi rimuove, anzi m' invita a sottomettergli schiettamente un' osservazione intorno a quanto egli dice nella nota (*a*) faccia 237 della edizione di Torino 1842. N. 9 della cit. P. III: — *Nihil hominem omnino amisisse per peccatam originis ex iis quae spectant ad* ESSENTIALIA NATURAE *humanae; ac* PROPTEREA *quae dicuntur a Concilio Tridentino de homine laeso, totoque nempe Adam secundum corpus et animam propter peccatum in deterius commutato, intelligenda esse non absolute, sed in sensu relativo, in ordine scilicet ad* DONA GRATIAE, *etc* L' osservazione è questa. Anch' io ammetto che sieno restati illesi nell' uomo decaduto ESSENTIALIA NATURAE, come ho detto nella mia *Risposta al finto Eusebio*, N. LXV e LXVI; ma non intendo, come perciò PROPTEREA, si debba necessariamente conchiudere, che si sieno perduti i soli doni della grazia, giacchè tra gli ESSENTIALIA NATURAE e i DONA GRATIAE, vi sono gli ACCIDENTALIA (BONA) NATURAE, e su questi soli cade la questione, se si siano conservati illesi o guastati. Ora, a mio parere, le parole del sacro Concilio parlano manifestamente di un deterioramento accaduto negli *accidentali pregi della natura*, i quali non si possono comprendere sotto il nome di *doni di grazia*; almeno se per questi doni s' intende quelli della grazia santificante, della immortalità, ed altri, se ve ne sono, che alla natura umana, anche in sè ben ordinata e perfetta, non appartengono. Che se ne' *dona gratiae* si volessero comprendere anche i *pregi meramente naturali*, come sarebbe il buon ordine delle potenze, ecc., i quali debbono certo formar parte d' un uomo, che si suppone opera immediata d' un artefice perfettissimo, sembrami che l' espressione diverrebbe equivoca; ma saremmo in tal caso d' accordo nella sostanza della cosa

egli è questo, come dicevamo, lo spirito, la *tendenza comune* di tutte le eresie che insorsero, o insorgeranno a turbare la Chiesa.

9. Gli eretici a lei ribelli scuotono il giogo della sua autorità, e rifiutandosi di credere alcune verità da lei proposte, diminuiscono da prima il deposito della fede. Incominciano così a non credere, e stabilendo il *giudizio particolare* qual supremo tribunale nelle cose di fede, sottomettono la *fede* alla *ragione di ciascheduno;* sicchè quelle verità che ciascuno di essi ancor crede, le crede unicamente, perchè alla sua propria ragione in quel momento che le crede, sembrano rivelate. Ora, sottomettere la fede alla ragione particolare, sottomettere a questa le divine Scritture e gli altri documenti, ne' quali le verità rivelate contengonsi, viene ad essere il medesimo che attribuire alla ragione naturale il potere di annientare la divina rivelazione. Perocchè colui che, avendo debole o traviata la ragione, non sapesse intendere, poniamo, gli argomenti che dimostrano contenersi nella tradizione alcune verità rivelate, costui rigetterà la tradizione; e così fecero i protestanti. Quegli poi che non intendesse le prove dell' autenticità e dell' ispirazione delle divine Scritture, rigetterà le Scritture stesse. Ognuno dunque, se alla sola ragion propria s' affida, potrà quando che sia distruggere tutti i fonti della rivelata verità, e con ciò abolire l' ordine delle soprannaturali credenze. Potrà anche in altro modo distruggere ad una ad una queste credenze, secondo che la sua ragion naturale ricusa di vederle nel deposito della fede. Nè vale il dire che alcuni degli eretici affidano il giudizio non alla ragion naturale, ma alla ispirazione; perocchè chi è poi che giudica dell' ispirazione stessa di questi fanatici, se non ciascuno della propria? Laonde in fine è sempre la *ragion naturale* che giudica della stessa *ispirazione;* e la sua fallacità si dimostra qui appunto, ch' ella comincia dal suppporre gratuitamente, comunicarsi lo Spirito santo a chi rinunzia a quella Chiesa che lo Spirito santo stesso già dichiarò la colonna e il firmamento della verità. Possono adunque gli eretici credere quel che vogliono, possono credere ad un ordine soprannaturale, possono celebrarlo fino a distruggere quello della natura, come i primi protestanti ostentaron di fare, pos-

sono mostrarsi zelantissimi dell'autorità della Bibbia, o chiamarsi *evangelici*, o con altro bel nome qualsiasi; rimane sempre vero, che le verità che ancor credono, come pure gli errori particolari che canonizzano, formano un oggetto meramente accidentale e transitorio della loro credenza; potendosi, anzi dovendosi cangiare l'oggetto della fede di ciascun d'essi, come cangiano ogni dì ed ogn'ora i risultamenti di loro individuale ragione.

10. Così avvenne, che il protestantismo che al suo nascimento trovava la natura umana talmente depravata da non poter altro che peccare, dopo tre secoli di variazioni la trovò immune da ogni disordine originale; e mentre in principio sosteneva, la sola rivelazione poter determinare che cosa sia vizio da fuggirsi, e che cosa virtù da seguirsi; ora per opposto dichiari legislatrice unica nell'ordine morale la ragione; ed avendo incominciato col negare il libero arbitrio tutto accordando alle forze della grazia, finisca adesso il suo corso negando la grazia e facendo dipendere ogni perfezione morale dell'uomo dal suo solo libero arbitrio. Così appunto si svolse il seme del razionalismo contenuto nelle eresie del secolo decimosesto; e trovando circostanze più favorevoli, più ampiamente si svolse che non facesse mai nelle eresie precedenti. Così finì il secreto lavoro del *razionalismo pratico* fino a dare alla luce quel suo parto maturo, che è il razionalismo teoretico, il *sistema filosofico del razionalismo.*

CAPITOLO IV.

OCCASIONE, NELLA QUALE IL RAZIONALISMO COMINCIÒ A INSINUARSI SOTTILMENTE NELLE DOTTRINE DI ALCUNI TEOLOGI CATTOLICI.

11. Ora, si noti ancora, che il protestantismo fu combattuto da prima nelle sue *forme,* come dovea essere: furono anatematizzati dalla Chiesa gli errori speciali che produceva; e da' teologi cattolici con dotte fatiche fur confutati. Ma queste *forme,* essendo quelle che dicevamo, un eccesso in esagerare la corruzione originale, e in deprimere le forze morali del-

l'uomo fin a volere in lui distrutto il libero arbitrio; naturalmente i teologi che combattevano così fatte stravaganze, dovettero porsi dall'altra parte, pigliando le difese della natura umana e dell'umana libertà, e patrocinando la causa della ragione. E così facendo, mantennero con valore la verità della cattolica fede. Ma egli non dee far maraviglia, nè detrae punto al merito di que' valenti difensori della fede, se talun di essi, per izelo indiscreto contro l'eccesso in cui i protestanti cadevano, massime trattandosi di sottili questioni in cui è difficile cogliere quel giusto mezzo dove fermarsi, cominciò ad eccedere dalla parte contraria, esaltando soverchiamente l'umana natura fino ad annientare la corruzione ch'ella trae dall'origine, ed esagerando le forze della libertà a scapito di quelle della grazia del Salvatore (1). E ben se n'accorsero e ne concepiron timore gli uomini più sagaci e più santi della Chiesa, fra i quali il venerabile cardinal Baronio ne' suoi *Annali* non mancò di avvertire que' troppo arditi controversisti d'attenersi alla sicura guida di sant'Agostino se non volean traboccare nell'eccesso opposto, così scrivendo, *Videant quaeso, quanto periculo quidam ex recentioribus*, DUM IN NOVATORES INSURGUNT UT EOS CONFUTENT *a sancti Augustini sententia de praedestinatione recedunt* (2). E gli stessi timori manifestava pure il cardinal Bona, anzi questi deplorava avvenuto quel che il Baronio temeva (3). Nulladimeno venendo que' teologi cattolici mossi da zelo, e a tutta la Chiesa altamente importando che fossero abbattute intieramente quelle mostruose eresie che strappavano dall'ovile di Cristo milioni d'anime e minacciavano stragi sempre maggiori, era ben naturale, che non eccitassero gran fatto l'attenzione le esagerazioni da prima non gravi di que' campioni che combattevano l'eresia ne'campi

---

(1) *Sed majorem occasionem*, scrive il Gazzaniga, *in semipelagianismum incidendi aliquibus praebuit saeculi XVI foedissimum Lutheri et Calvini schisma: cum enim isti in Praedestinationorum errorem impegissent, libertatem arbitrii avertentem, Catholicorum aliqui*, ODIO NOVARUM HAERESUM, *in oppositum semipelagianismum deflectebant. De gratia*, Dissert. I, n. 101.

(2) Ad. an. 490, n. 36.

(3) Ved. la lettera che scriveva da Roma il 20 gennaio 1671 a D. Bernardo Andebert, superior generale della Congregazione Maurina.

della fede. Ma così si venne gradatamente a formarsi una, non so se io mi dica, scuola o fazione di teologi cattolici, la cui pendenza era già pronunciata verso il razionalismo (1). Egli era un leggero razionalismo pratico che senza trarre ancora l'osservazione comune, venia dominando e alterando tutte le dottrine che professavano. Ma che? Niun principio insinuato una volta nelle menti e nelle opinioni degli uomini, può giacersi a lungo inoperoso ed inerte; anzi egli ubbidisce alla legge universale che l'obbliga a svilupparsi, a completarsi, a farsi conoscere, mettendo fuori suoi tralci, e fiori e frutti. La tendenza dunque che inclinò i teologi suaccennati a scemare il guasto originale dell'umanità ed a crescere le forze del libero arbitrio, gli recò bel bello a pronunciare tali dottrine, che riscossero finalmente l'attenzione degli altri teologi della Chiesa cattolica, i quali non mancarono di censurare l'eccesso de' primi (2); e la stessa santa Sede più e più volte li riprese, condannando diverse loro proposizioni, e diversi loro libri.

12. Avvenne ancora un altro sconcio da questo inconsiderato trasporto della parte buona, e fu che per esso rincrudì l' eresia. Si volevano distruggere gli errori di Lutero e di Calvino, e si diede occasione al Bajanismo ed al Giansenismo; tanto è vero che da niun eccesso si vantaggia mai la Chiesa cattolica. Così un distinto teologo comincia la notizia che dà del Bajanismo: « Affine di contrapporsi a certe lasse opinioni circa la « grazia che a que'tempi venivansi introducendo in odio delle

---

(1) Dico « scuola o fazione », perchè non intendo io di riprendere alcuna scuola ammessa nella Chiesa. Il mio discorso non si riferisce nè alla scuola de' tomisti, nè a quella degli agostiniani nè a quella de' molinisti, o d'altri: ma unicamente io voglio accennare a que'teologi tutti, che uscendo da' giusti confini, distruggono il dogma del peccato originale, negano l'*assoluto* bisogno della redenzione, della grazia, e fin anche della rivelazione, acciocchè l'uomo caduto ottenga il suo fine, e così entrano sul territorio funesto del moderno razionalismo, di qualunque scuola poi essi sieno usciti, o anche non appartengano a scuola alcuna. Per questo io amo di unirli piuttosto sotto la denominazion di *fazione* che di *scuola*, più propria, ed atta a evitare ogni equivoco.

(2) Il Bellarmino e tant'altri confutarono la dottrina del Cattarino e del Pighio, dichiarandola eretica. — È noto che eccitò non leggeri rumori anche quella di Celestino Sfondrati, benchè si giustificasse; o almeno, la prudente economia della Chiesa non permise che fosse condannato. — Le università di Lovanio, della Sorbona, ed altre, più volte censurarono i teologi della fazione di cui parliamo.

« nuove eresie (*odio novarum haeresum*), gli accadde (a Bajo)
« di essere accusato del contrario errore » (1). E dell'origine del Giansenismo scrive così: « Vinto il Bajanismo, Leonardo Lessio
« e Giovanni Hamelio, con alcuni altri, presero ad introdurre
« certe nuove opinioni, che pareano a molti inclinare nell'error
« opposto, de' Semi-pelagiani; a'tentativi de'quali fecero fronte,
« fra gli altri, le due università Lovaniese e Duacena, pub-
« blicando le celeberrime loro censure, colle quali colpirono
« molte proposizioni di quegli autori. — Tenner esse egregia-
« mente la via di mezzo, a tal che di niuno errore si poterono
« convincere le loro censure. Ma non così Cornelio Giansenio,
« già chiaro professor di Lovanio, poi vescovo d'Ipri. Parve
« a costui, che i Tomisti, e tutti gli altri che resistevano alle
« nuove opinioni de'Molinisti, troppo più debolmente, che non
« si dovesse, difendessero la causa della grazia efficace » (2). Da questa spinta adunque fu precipitato Giansenio a'suoi errori, che tanto danno alla Chiesa apportarono. Laonde nella bolla *In Eminenti* (6 marzo 1642), con cui Urbano VIII condannò l'*Augustinus*, proscrisse parimenti le tesi e gli opuscoli che *pro* e *contra* erano usciti, essendovi eccesso da una parte e dall'altra, affine di restituire alle cattoliche scuole ed alla Chiesa la pace per que' dissidii miseramente turbata.

13. E quanto mai sarebbe stato desiderabile, che tutti i cattolici, ammoniti dalla sapienza di questa decisione dogmatica del sommo Pontefice, si fossero uniti unicamente a combattere l'eresia, conservando, insieme colla mansuetudine dell'animo, la via media nella dottrina, dove sta il vero, evitando fino l'apparenze di scostarsi da quella! Ma i semi di razionalismo erano sparsi, e sotterra, in vece di spegnersi, fermentavano. Perocchè costa pure assai all'umano amor proprio il ritornare indietro, dopo essersi a lungo e non senza passione inoltrato per un cammino. Laonde si preferì di coprire gli errori già pronunciati con espressioni cattoliche, e d'acconciarli con posticcie dichiarazioni, continuandosi intanto a riprodurli, mutata lor solo d'intorno la veste; s'assottogliarono gl'ingegni

(1) Fr. M. Gazzaniga O. P. *Praelectiones theologicae*, etc. *De gratia*, Dissert. III, c. IV.
(2) Ivi, c. V.

a difenderli cavillosamente, traendo i testi delle divine Scritture, de' Concili e de' Padri, a dire il contrario di quel che dicono; sotto il qual lavoro assiduo svanirono i dogmi più fondamentali della cattolica fede, salve le convenienze e le apparenze in contrario; fra' quali dogmi rimase nella sostanza annientato quello del peccato d' origine, che oggimai non pone più gli uomini in istato di riprovazione, nè impedisce agl' infedeli, anche colla sola legge naturale, il salvarsi come in proprie parole sostenne il P. Gius. M. Gravina, condannato perciò con decreto dell' apostolica Sede il 22 maggio 1772.

14. Ed ella è pur cosa indubitata essere il dogma del peccato originale fondamento di tutto il cristianesimo. Distrutto quel dogma è resa inutile la redenzione di Gesù Cristo: ella almen cessa di essere redenzione. Quindi è tolta la cagion massima dell' Incarnazione del Verbo. Caduto il dogma dell'Incarnazione, che si rimane Gesù Cristo, se non un puro uomo, un personaggio storico e nulla più? (1) Per tali gradi si perviene alla distruzione del Cristianesimo, all' abolizione di tutto l' ordine soprannaturale, allo stabilimento del perfetto razionalismo. Deh considerino bene per qual via si sono messi, a qual termine sono rivolti que' teologi, che si dicono cattolici, e che pur si vanno limando il cervello per distruggere il peccato d' origine, e per negare la corruzione pur troppo intima e profonda che ne venne all' umana natura. Pazienza, che il facessero avanti due secoli, quando lo spirito d' errore ad altra parte conduceva gli uomini; ma come non tremar di farlo in questa nostra età, in cui il bisogno della Chiesa richiederebbe pure il contrario; richiederebbe che si mettesse anzi in piena luce l'importantissimo dogma dell' originale infezione, che umilia sì salutarmente l' uomo, contro il quale tutto il secol superbo alza la fronte; e sentesi qua un Lamennais rigettarlo, colà un Libri accagionare la credenza in quel dogma d'avere

---

(1) Egli è di fatto, avervi a' nostri dì de' teologi in Italia, i quali sostengono la *divina rivelazione* non essere di *assoluta necessità* all' uomo caduto perchè ottenga il suo fine. Se la divina rivelazione non è di assoluta necessità, com' essi dicono, all' uomo, qual egli è nello stato presente, acciocchè ottenga il suo fine; molto meno dee esser necessaria, secondo costoro, la redenzione, la quale suppone la rivelazione, e n'è anzi il compimento. *Ergo gratis Christus mortuus est!*

rattenuti i seguaci del Cristianesimo nella barbarie; (1) e altrove i protestanti biblici, di cui un cattolico fu precursore, il P. Arduino, discepolo anch'egli alla sua volta de'Sociniani, (2) già non più trovarlo nelle Scritture; mentre i filosofi più avanzati di strada, il considerano solo come una di quelle opinioni umanitarie, che si producono nel comun delle menti, in virtù delle leggi soggettive e necessarie dell'umano pensiero? (3) Pur troppo tutti gli empii del secol nostro, figli legittimi delle eresie del settentrione tendono incessantemente a constituirsi in una società meramente umana e naturale, rinunziando al Cristianesimo ed alla Chiesa, come hanno testè pubblicamente dichiarato alcuni filosofi, o, a vero dire, sofisti, di Berlino. Ella è dunque singolar cosa a vedere, che quei teologi cattolici, che aveano a principio preso a combattere le eresie dominanti nella loro forma accidentale, vadano ora approssimandosi a gran passi a quello stesso risultamento a cui le eresie stesse pervennero, e si trovino ben presto essi ed i protestanti venuti ad un termine per due strade contrarie, cioè a quel sistema di razionalismo, che è l'ultimo e più maturo frutto delle spirito ereticale.

---

(1) *Une religion qui — admettait le dogme de la dégéneration morale de l'homme, ne devait ni croire aux progrès de l'esprit humain, ni les encourager.* Libri, *Histoire des Sciences en Italie.* V. T I, p 65 e segg.

(2) Le *Opere varie* e le *Opere scelte* del P. Gio. Arduino furono condannate dalla sacra Congregazione dell'Indice col decreto del 13 aprile 1739; e il suo *Commentarium in Novum Testamentum* fatt'a posta per istiracchiare i testi della Scrittura a favore de'teologi di cui parliamo, fu condannato con decreto della S. C. del 28 luglio 1742. — Se vuolsi un saggio del razionalismo del P. Arduino, diasi un'occhiata agli sforzi ch'egli fa nel suo Commentario sulla Lettera ai Romani, per far sì, che le parole dell'Apostolo, *in quo omnes peccaverunt,* non debbano oggimai più intendersi del peccate originale, come le ha sempre intese la Chiesa. Il Tridentino lo dichiarò espressamente; ma le sottogliezze de'razionalisti non temono le più espresse dichiarazioni della Chiesa, cui sanno contorcere a servigio delle loro opinioni. Odasi adunque con quanta audacia questo religioso si sottragga alla definizione espressa del Tridentino: *Dictum illud Apostoli, « in quo omnes peccaverunt », si Tridentina Synodus diceret* (come se fosse dubbioso che lo dica!) *Ecclesiam semper intellexisse de peccato originali; de Ecclesia intelligeret, non ut judex pronuntiat de aliqua controversia, — sed ut in Scholis docent plerique Theologi. Sed hi sic sensere illa aetate, atque etiamnum ita sentiunt, nullo alio nixi fundamento, quam librorum, quos a Patribus scriptos esse falso putarunt et adhuc putant. Error autem ille est facti tantum historici, quod non valde interest plebi Christianae perfecte nosse.* Ammessa questa maniera di ragionare, vi può esser più testo di Scrittura, o canone di Concilio che provi cos'alcuna?

(3) Kant e seguaci.

CAPITOLO V.

I TEOLOGI CHE INCLINANO A DOTTRINE RAZIONALISTICHE PERTURBANO LA CONCORDIA DELLE CATTOLICHE SCUOLE.

15. E l'origine di questo sottil errore, in cui si sono implicati alcuni de' nostri teologi, spiega altresì i loro costumi. Conciossiachè essi presero tal direzione per un riscaldo di zelo contro le eresie, prima di Lutero e di Calvino, e poscia di Bajo e di Giansenio; onde non è maraviglia, se nelle loro operazioni tengano l'avventatezza propria dello zelo disordinato. S'aggiunge, che essendosi creati quel sistema di dottrine che dicevamo per opporlo alle eresie, il loro impegno acquistò da quell'ora due oggetti in vece di un solo: cioè, oltre l'abbattimento dell'eresia, anche lo stabilimento del loro proprio sistema dottrinale; e quest'ultimo divenne presto il principale. Or poi, quanto più s'impegnavano nell'abbracciato sistema, tanto più cresceva in essi la persuasione che la loro dottrina fosse la sola *contraddittoria* dell'eresia, e però la sola vera, la sola cattolica. Colla qual intima persuasione dovette ingenerarsi ne' loro animi l'intolleranza di tutte le teologiche scuole, benchè difese ed onorate dalla Chiesa; come ancora l'estrema facilità di credere e d'affermare che cogli eretici consentano necessariamente i teologi cattolici, che da essi dissentono. E tanto più dovea infiammarsi loro l'animo, perchè a tutti gli altri teologi cattolici dispiacevano le loro novità, e riprendevano quella tendenza a sottilizzare col discorso dell'umana ragione più tosto che attenersi semplicemente alla parola divina rivelata e tramandata; fecer anco condannare a quando a quando dalla Sede apostolica proposizioni estratte da' loro libri, o insegnate da loro in sulle cattedre. Così la fazione si trovò avvolta in una lotta accanita contro tutti; e nell'abbassamento di tutti osò da quell'ora sperare il proprio trionfo.

16. Ed ecco ond' avvenne, che ne' due secoli, che precedettero a questo, quasi tutti i maggiori teologi della Chiesa si videro ingiustamente tacciati d' eresia, cioè di luteranismo, di calvinismo, di bajanismo e di giansenismo con infinito scandalo de' fedeli. Il venerabile Cardinal Bona n'andava dolentissimo veggendo il suo tempo pieno di sì orribili imputazioni; « Così oggi va il mondo, egli scriveva, e CHI NON È MOLINI- « STA, È ERETICO » (1). Tanto più che la fazione, ad infamare e deprimere i più grandi uomini usava allora di tutti i mezzi, benchè indiretti, ch' ella avesse alle mani, massime dell' influenza che godea nelle corti. Onde avendole dato favore il P. Tellier, confessore di Luigi XIV, e non sano in tutte le sue opinioni egli stesso (2), fece proibire in tutta la Francia lo spaccio e la ristampa di un' opera d' uno de' più grandi e sani teologi di que' tempi, al quale il citato venerabile cardinal Bona persuase il silenzio, prevalendo negli avversarii della verità il potere. « Lo scrivere a chi ella mi accenna, » così quel dotto e piissimo cardinale, « sarà inutile, « perchè nissuno si vuole opporre al P. Tellier. È meglio « tacere, tanto più che non mancano amici che piglieranno « la difesa sua, e della causa tanto giusta. — Vostra Reve- « renza attenda quietamente alle sue virtuose fatiche, perchè « finalmente, LA VERITÀ trionferà » (3). E qual maraviglia che l' insigne porporato desse questo consiglio in un tempo in cui tutto potevano nel regno i confessori del re di Francia? E che a un bisogno sapean dire, come il P. La Chaise disse nel consiglio reale, « Il Papa ci ha incitati, se ne pen- « tirà! » (4) era lodevole certamente che il re accordasse tanta confidenza a' direttori di sua coscienza: ciò mostrava la

---

(1) Lettera del cardinal Bona, scritta da Roma 17 marzo 1674. V. *Literae selectae* stampate dall' abate Sala a Torino (1775), fra le italiane N. XXXIII.

(2) Meritò la censura di Roma e fu messo all'Indice con decreto 22 decembre 1700 il suo libro intitolato, *Défense des nouveaux Chrétiens et des Missionaires de la Chine, du Japon, et des Indes contre deux*| *livres intitulés : La Morale pratique des jésuites, et l'Esprit de monsieur Arnauld.*

(3) Ivi.

(4) Veggasi l'opera di monsignor Marchetti intitolata, *Della Chiesa quanto allo stato civile della città, Conferenze di ragion pubblica.* Roma, 1818. P. II, facc. 8-11.

fede, e la religion sua; e dovea riuscire utilissimo alla Chiesa. Perocchè qual bene non avrebbero arrecato alla Chiesa que' direttori, se della loro potenza, che era acquisto legittimo de' grandi meriti di quella società religiosa a cui essi appartenevano, lasciati da parte i partiti, si fossero giovati solo in prò della Chiesa, e della pietà, e in estinzione delle eresie? Ma l'essersi essi dati in quella vece a favorire la fazione de' teologi, che, sgraziatamente eccedendo, avea nella sacra dottrina introdotte le sottigliezze dell' umano discorso, a queste affidandosi più che all' autorità dei maggiori, quanti mali non cagionarono; il minore de' quali fu la discordia sparsa nel seno della Chiesa!

17. Poichè, chi era mai quest' uomo, che, come eretico giansenista, si perseguitava sì crudelmente? Non altri che quell'Enrico Noris, che non avea temuto di offendere i giansenisti per proclamare la dottrina insegnata dall'apostolica Sede (1) e che tuttavia prevedeva la persecuzione che l' aspettava (2); quel Noris che, denunziato più volte per eretico alla santa Sede, se n' era uscito sempre pienamente giustificato (3); quegli che avea risposto agli avversari, a giudizio di tutti i savj, in modo il più irrepugnabile (4); quegli, la cui opera erasi pubblicata coll'approvazione della suprema romana Inquisizione, e che da Clemente X era stato eletto qualificatore

---

(1) Vedi la lettera che scrisse al cardinal Bona in data di Firenze 13 gennaio 1673.

(2) Nella sua lettera in data di Firenze 28 ottobre 1673 al card. Bona dice d' aver messo nella prefazione della sua *Historia Pelagiana* alcune parole « per isfuggire l' ac« cusa di Giansenista, che da quelli, ch' io impugno, teneva per certo che AL SOLITO DEL« L'ARTE LORO, mi fosse addossata ». Così il Noris.

(3) I dottissimi fratelli Ballerini nella vita del Noris premessa alle sue opere scrivono di lui: *Ita ejus libri, semel, iterum, ac tertio ad supremae Inquisitionis tribunal delati (quod vix ac ne vix quidem de quopiam legere, vel audire continget) non tam censoria quavis nota immunes, quam eximia commendatione probati evaserunt.*

(4) Nell' anno 1675 dicono i Ballerini che *variae censurae vel manuscriptae vel* FURTIVIS TYPIS *impressae* si sparsero contro il Noris, fra le quali la più celebre portava in fronte il FINTO NOME di Enrico Haussen, tedesco. Nel 1676 comparve un opuscolo col FINTO NOME di Giovanni da Guidicciolo dedicata ai Cardinali della Congregazione del sant'Uffizio, in cui si fa paragone fra le proposizioni del Noris e quelle di Bajo, pretendendo di trovarle uniformi. Intanto, mentre ancora pendeva la causa al sant'Uffizio, *novam inauditamque criminationem meditati,* Germanitates Jansenii et Norisii *quam simillimas edunt: ac perinde ac si romanae censurae moras fastidirent, aut suspectam haberent hominum fidem, Christum Dominum judicem appellant, hoc accusationi prae-*

del sant' uffizio, era stato desiderato e chiamato a Roma da più altri Pontefici, in varii e delicati uffizi adoperato, e finalmente da Innocenzo XII, a scorno de' suoi calunniatori, della sacra porpora rivestito. Ma che? Nè pur tutto questo impedì che fin dopo morte fosse perseguitato dall' ostinata fazione dei teologi di cui parliamo; il che gli aggiunse la gloria di esser difeso dal sommo pontefice Benedetto XIV col suo famoso breve de' 31 luglio 1748 all' Inquisitore maggiore di Spagna, col quale, narrando quel dottissimo Papa tutti i replicati e calunniosi assalti dati alla dottrina Norisiana, e come *jure merito, plaudentibus omnibus, uti* VICTOR *in cardinalium collegium fuerit ab Innocentio adscriptus* e annoverato altresì fra' presidenti della suprema romana Inquisizione; riprende quell' Inquisitore per averne proibite le opere; e dimostra a tutto il mondo, qual sicuro rifugio e difesa ebbero mai sempre trovato appresso la Sede apostolica non solo le verità cattoliche di cui ella è maestra e custode; ma altresì i cattolici dottori calunniati, de' quali ella è madre, protettrice, condottiera.

18. Le stesse calunnie di Bajanismo e di Giansenismo colle quali fu il Noris perseguitato, ricompariscono ogni istante nel secolo XVII: niun uomo grande, che non fosse della fazione, ne andava salvo; e accennerò due soli, ma solenni esempi,

---

fixo titulo: DOMINO JESU CHRISTO CRUCIFIXO (Baller., *Vit. Nor.*). Non basta. Comparisce in pubblico un opuscolo in volgare che porta il nome dello stesso Noris in fronte, nel quale il Noris si ritratta e domanda umilissimamente perdono de' suoi errori ai fedeli!! Esce un altro libro in pubblico col FINTO NOME di Fulgenzio Risbrochio, che dichiara il Noris caduto in molte eresie (1677), libello che fu tosto proibito, senza però che questo impedisse al FINTO Risbrochio il pubblicare ancora una lettera satirica contro lo stesso Noris, che si cercò d' assalire contemporaneamente colle più CALUNNIOSE denunzie in Italia, in Germania ed in Francia. Superate però tutte queste insidie, chiamato in Roma da' sommi Pontefici, già s' aspetta promosso presto alla sacra porpora. E bene, chi'l crederebbe? *Non nulli tamen ejus aemuli, libellis in vulgum sparsis, veteres accusationes repetentes Jansenianae doctrinae eum insimularunt!* S'esaminan dunque nuovamente le sue opere per comando del Papa, e gliene risulta somma lode. Taceran ora? Non vel crediate: *Novum experiri volunt criminandi genus. Nam censorium de Norisio judicium, ut in suspicionem adducant, nec suam tamen erga supremum Inquisitionis tribunal observantiam deposuisse videantur, quosdam ipsis Norisii judicibus inscriptos* « Scrupulorum libellos » *evulgant.* Eccovi un piccolo saggio della maniera d'operare di quella fazione di teologi, che abbiam detto al razionalismo pur troppo inclinare.

l'uno de' quali sarà Cristiano Lupo (1), lume chiarissimo dell'Agostiniana famiglia, e l'altro Pietro Soto, non minor gloria della domenicana (2): a' quali non valse nè la santità della vita, nè la eccellenza della dottrina, nè lo zelo ardentissimo per la purità della fede, nè i travagli per essa sostenuti, nè la benevolenza e la protezion de' Pontefici, non valse, dico, a far sì, che come Luterani e come Giansenisti non fossero iniquissimamente dilacerati.

19. Continuò questo spirito nella fazione dei teologi di cui parliamo a produr fuori i suoi attossicati germogli, turbando la pace e la salutare concordia delle cattoliche scuole nel secolo susseguente XVIII, e l'illustre card. Giuseppe Agostino Orsi, ne mena alti lamenti nel volume XX della sua *Istoria Ecclesiastica* (3), osservando che quegli incessanti calunniatori sono spesso ignoranti a segno da non saper ben dire che cosa sia quel Giansenismo, del cui nome si valgono o denigrar l'altrui fama, onde si può dir loro con s. Gregorio, *Tacete igitur nec tam ignorantes, alios judicare velitis*. Troppo sono note le accuse date in cotesto secolo al Bellelli ed al Berti (4), dalla santa Sede giustificati e protetti,

---

(1) Vedi la lettera che il Lupo scriveva al Bona il 28 aprile 1667, dove si lagna di un religioso, che sì sconciamente l'assalì, *Ut nos facere tentet Jansenistas et Lutheranos; imponatque errores monstruosissimos, quos absit a nobis vel in somnio fuisse cogitatos.* E la fazione de' calunniatori era sì forte, che l'Internunzio lo consigliò ed esortò a non fare risposta alla pubblica calunnia, *turbarum hinc timens periculum*. Onde in altra lettera (30 aprile 1667) allo stesso Bona dice, che non gli resta che di sperare nell'aiuto che gli darà la santa Sede apostolica. *Et certe*, aggiunge, *quod quis ex sua cella religiosus omnem facultatem (Lovaniensem) de Luteranismo et aliis pessimis erroribus calumniose traducat et illa nequeat se se expurgare, est res admodum dura.*

(2) Quest'insigne teologo venne purgato dalla calunnia appostagli di essere stato l'autore del Bajanismo da un'opera pubblicata appositamente dal cardinale Orsi in Roma l'anno 1734.

(3) Dell'edizione romana del 1761. L. XLIV, n. 53.

(4) E in quanto al modo in cui furono date, odasi come il Berti potè scrivere nel suo *Ragionamento apologetico*, Venezia, 1752, facc. 22. « Sono poi i miei vantaggi che « quella censura » (parla del *Bajanismus et Jansenismus redivivi, etc.*) « è IMPRESSA ALLA « MACCHIA e l'apologia nella stamperia Vaticana; quella SENZA NOME DELL'AUTORE, e que- « sta con nome mio; una SENZA MINIMA APPROVAZIONE, e l'altra con le revisioni date in « luce, e con altre assai più ragguardevoli; la prima rigettata nell'assemblea del clero « di Francia l'anno 1747; e la seconda tre volte impressa, contro LE MACCHINE, GLI ARTI- « FIZII E LE GAGLIARDISSIME ALTRUI OPPOSIZIONI ».

e ad innumerevoli altri illustri teologi (1) Si composero ben anco delle *Biblioteche* (2) e de' *Dizionarj*, (3) per infamare, quasi direi in corpo, quelli che era troppo lungo infamare per singulo. Delle quali calunnie, niuna ve n'ha più strana e più caratteristica di quella data dall'Arduino a tanti scrittori cattolici della Francia alieni dalla sua fazione, dei quali egli pretese avere scoperto e disvelato al pubblico niente meno che L'ATEISMO! (4). Nè le riprensioni e le condanne frequenti a cui soggiacquero questi infaticabili calunniatori, castigati dalla santa Sede apostolica, imparziale mantenitrice della verità, e insinuatrice di carità e di concordia, giovarono ad emendarli; parendo loro di conseguire colle acri loro censure fama di zelanti avversarii dell'eresia; e di potere più facilmente sotto un tal manto, diffondere il sistema loro, senza che nel fervor de' partiti se ne scorga il veleno; sia perchè le menti quinci e quindi appassionate non veggon chiaro, sia perchè rimane indebolita l'autorità de' pochi chiaro veggenti dal sospetto che facilmente s'ingenera nella moltitudine, non forse anch' essi sieno partigiani dell'errore.

CAPITOLO VI.

RECENTE MANIFESTAZIONE DI DOTTRINE DIMOSTRANTI ALCUNI SEMI DI RAZIONALISMO PRATICO.

20. Erano già trascorsi più di sessant' anni senza che apparissero nella Chiesa di quelle accuse apertamente false e

---

(1) Si sono tentate tutte le vie più illegittime e vili a tale scopo, indegnissime di teologi cattolici, e degne più tosto degli eretici. Per darne un esempio, si veggano i *Sonetti contro le opinioni di Michel Bajo, di Giansenio Iprense, del Bellelli, del Berti Agostiniano, del Viatore, del Rotigni e del Migliavacca*, co'quali si pongono in beffa e si calunniano ad un tempo cinque teologi cattolici; onde ben meritarono d'essere condannati dalla sacra Congregazione dell'Indice con decreto 6 settembre 1765.

(2) *Bibliothèque Janséniste, ou Catalogue alphabétique des livres Jansénistes, Bajanistes, ou suspects de ces erreurs* condannata con decreto 20 settembre 1749.

(3) *Dictionnaire des livres Jansénistes, ou qui favorisent le Jansénisme*, proscritto con decreto degli 13 marzo 1754.

(4) *Athei detecti.*

calunniose, che avevano sì rattristati i due secoli precedenti. La qual dolce tranquillità delle cattoliche scuole in gran parte dovevasi alla sapientissima bolla, con cui la santa Sede avea repressi i funesti attentati di Pistoia. Perocchè, determinando quella *Bolla*, sempre mai memorabile, in che precisamente consistesse l'errore, avea tagliate dalla radice le dispute che fossero potute insorgere in fra i cattolici; nè poteanvi essere più che due sole parti, quella de' figliuoli docili alla Chiesa, e quella de'manifesti refrattari alla sua parola. Che se l'incredulità del secolo, e le gelose sue pretensioni non avessero dato mano a'ribelli, questi si sarebbero spersi come la polvere al vento. Perocchè, ritrovavano tutti i cattolici di buona fede uniti fra sè, e certi di quello che dovean fare; ed incontro al corpo de'fedeli e de'pastori così ammaestrati e concordi, niun errore, che sempre è di pochi a principio, può mantenersi. Laonde le antiche discordie e calunnie cadevano in obblivione. Nè io avrei avuto mai necessità di rammentarle, non avrei avuto occasione di far sì dolorose riflessioni, e di pronunciare sì dure benchè amiche parole, se improvvisamente non si fossero veduti girare nel pubblico quegli opuscoli troppo oggimai conosciuti, ne'quali si mostrò di nuovo, teologicamente acconciato, lo spirito di razionalismo, insidiante, s'io non erro, alle più importanti verità di nostra fede, sotto coperta di difender la fede. Ed egli si mostrò coll'antico vezzo, che sol basta a farlo conoscere, dell'aperta calunnia. Perocchè piacque alla Provvidenza il permettere alla fazion di teologi che trovavasi così trascorsa nelle opinioni, e che non fu spenta giammai, che ella scegliesse l'umile mia persona a segno dell'ira sua, assalendomi; della qual nuova eruzione l'occasione fu questa.

21. La sana dottrina della Chiesa insegna (1), avervi due forme di moralità, l'una *libera*, e l'altra *necessaria*: alla prima appartenere la nozione di lodevole e di meritoria, di colpevole e di demeritoria; alla seconda, soltanto quella di bene morale, di perfezione, di difetto e di peccato: coll'avvertenza però, che quanto all'immoralità necessaria, ella trae

(1) Vedi la mia *Risposta al finto Eusebio*, N. XII e segg.

sèmpre l'origine da una causa libera sia nella persona stessa a cui aderisce, sia in altra persona; giacchè nè Iddio, nè il demonio, nè la natura sola creata buona da Dio, può mai esser causa necessaria d'una immoralità nell'uomo (1).

La qual dottrina d'una parte dà al libero arbitrio quel che gli spetta, e dall'altra dà pure quello che le spetta alla grazia del Salvatore; e in pari tempo rende possibile il dogma del peccato originale consistente in una deordinazione della volontà umana, necessaria nel soggetto a cui aderisce, benchè libera nella prima sua causa, Adamo. Ancora, s'ella d'una parte abbatte intieramente gli errori degli antichi protestanti, dei Bajani e de'Gianseniani, che riconoscon nell'uomo solo un operar necessario, attribuendo a questo lode e colpa, merito e demerito, onde giustamente furono dalla Chiesa anatematizzati; dall'altra abbatte pure i contrarii errori de'Pelagiani e de'Razionalisti, che rifiutano di riconoscere qualsiasi moralità non proveniente dal libero arbitrio dell'uomo in cui ella si trova, e negano per necessaria conseguenza il peccato d'origine, benchè alcuni simulatamente il confessino; nè ammettono in modo alcuno, che l'uomo possa mai per sè soggiacere alla necessità del male, ma danno all'umana libertà, senza la grazia, il potere di evitare tutti quanti i peccati e di vincere tutte le tentazioni de'peccati, così rendendo superflua, non necessaria almeno, la sesta petizione dell'orazione domenicale; « e non c'indurre in tentazione. »

22. Or questo appunto cuoceva a'nostri teologi, l'ammetter noi una moralità necessaria, benchè da essa segreghiamo ogni

---

(1) Egli è singolare a vedere, come l'autore d'alcune lettere, stampate in Lucca, si sbraccia, fra l'altre cose, a convincermi, che la necessità del male a cui i dannati soggiacciono, è *morale* e non *fisica*. Io gli risponderò solamente: « Fratel mio, io non ho mai trattata questa questione nell'opere mie; perciò voi vi create in me un avversario che non esiste. Del resto, se la volete trattar voi, fatelo con buona pace, senza ch'io c'entri per nulla. Che se tuttavia volete il mio consiglio, vi raccomanderò d'esaminare bene prima se voi stesso intendete chiaro la differenza che passa fra la necessità fisica e la morale: perocchè lo stabilire questa differenza senza equivoci, è il capo principale della questione: ed è quello che voi omettete nella erudita vostra discussione ». Le altre censure di questo scrittore sono per lo più ugualmente fondate in supposizioni che fa egli stesso.

nozion di lode e di colpa, di merito e di demerito. Essi all'incontro opinano, non avervi alcun atto umano che non sia essenzialmente libero (1), e poichè ogni atto morale dee essere umano, quindi non avervi moralità senza libertà. Dicono per conseguente, che il peccato originale ne' bambini non è peccato *simpliciter* (2), ma solo *secundum quid;* ed aggiungono ch' esso non suppone già alcun disordine nella volontà dell'uomo, ma che consiste semplicemente nella *mancanza della grazia santificante* in quanto ell'è dovuta alla natura umana secondo il primitivo ordine di Dio, e della quale essa natura riman privata per la colpa del primo padre (3). Nella quale loro dottrina mescolano più equivoci e contraddizioni che malamente nascondono il marcio che occultan sotto.

23. Perocchè, se allorquando essi ricorrono all' atto umano e libero per ispiegare l'esistenza del peccato, intendessero semplicemente che ogni peccato, ogni disordine morale della volontà si rifonde in un atto libero, perchè da un atto libero dee esser sempre prodotto come da causa, e ad un atto libero si riduce ogni colpabilità di quel disordine; essi non direbbero altro, se non quello che noi pure diciamo; nè avrebber cagione di montare in sulle furie, siccome fanno sì sconciamente, contro la dottrina della Chiesa da noi esposta; avendo noi sempre detto, che ogni inordinazione necessaria della volontà ebbe una libera causa, e solo in causa, colpa s' appella (4).

24. Quando poi sostengono che *non si dà verun atto umano che non sia libero,* errano sì sformatamente contro

---

(1) « Essendo l'atto umano essenzialmente libero, ecc. » Così C. B. P., che con tali lettere si segna l'autore degli articoli, *Sulla difesa del chiarissimo abate Antonio Rosmini-Serbati inserita nel Propagatore Religioso piemontese,* stampati in Firenze, *Tipografia all'insegna di Clio,* 1841, art. II, facc. 65, 69, e in molti altri luoghi dell'opuscolo.

(2) *Esame critico-teologico di alcune dottrine del chiarissimo Antonio Rosmini-Serbati, ecc.* articolo I (senza data di luogo e di anno, e senza nome d'autore), num. 13 e 14.

(3) *L'ordine primitivo* di Dio non poteva essere obbligatorio pe' bambini che nascono adesso, nè essi son quelli che liberamente si privano della grazia. Laonde in un tale sistema, o i bambini non hanno aderente alcun peccato, e le parole *che nascono in peccato* sono simulate per evitare i fulmini della Chiesa; ovvero si dà un peccato in essi non che necessario, ma di più calunniosamente ad essi attribuito.

(4) Vedi *Le nozioni di peccato e di colpa,* num. I, dove sono citati i passi dell'altre mie opere.

le prime nozioni della teologia, che vengono con ciò a negare la qualità di atti umani agli atti de' celesti comprensori, e dell' umanità sacratissima di Cristo e della Vergine assunta in cielo, che per essere necessariamente buoni non cessano dall' essere umani, e giunti anzi alla loro ultima perfezione.

25. Il negar poi che fanno qualsivoglia moralità necessitata, trae dopo sè le più gravi conseguenze. Poichè o si parla di stato o di atto morale, e, per restringerci al male, su cui cade principalmente il discorso, o trattasi di uno stato, ovvero di un atto peccaminoso. Che v'abbia uno stato peccaminoso non possibile ad evitarsi dal libero arbitrio dell'uomo, è tanto di fede, quant'è di fede che sia uno stato peccaminoso quel dei bambini che non rinacquero nel battesimo, o quel de' dannati.

26. Che poi vi possano essere degli atti peccaminosi di necessità, che sieno in sè colpevoli e demeritorii; questo da noi al tutto si nega. Quanto poi ad atti peccaminosi in sè (cioè involgenti un disordine nella volontà che li produce), e colpevoli e demeritorii in causa; questi s'ammetton da tutti i maestri in divinità.

27. Di più, si distingua: o s'intende che tali atti sieno necessitati per modo che non abbiano mai avuto una causa libera almen fuori del soggetto che li pone, di maniera che non sia stato mai possibile alla natura umana l'evitarli; e tali atti non si danno certamente, poichè, come abbiamo detto le tante volte, anche il peccato originale fu evitabile un tempo dalla natura umana, cioè non dai bambini che lo ricevono, ma da Adamo che lo commise. Ovvero s' intende parlare di tali atti, che erano una volta evitabili nella loro causa rimota, ma accade che nol siano più all'istante in cui opera la causa prossima, cioè la volontà in certe circostanze e tentazioni così disposta a produrli; e questi da noi sono ammessi, sempre che se ne rifonda la colpabilità nella causa libera (1). E i nostri

---

(1) Io parlo e parlai in generale, senza entrare nella questione che s'agita fra le scuole cattoliche « qual sia la libertà necessaria acciocchè la legge obblighi l'uomo ». A me basta di stabilire colla Chiesa, che dee essere una *vera possibilità* ch' egli abbia d'ubbidire al precetto. Le condizioni poi richieste, acciocchè una tale possibilità sia vera, formano l'argomento delle dispute delle scuole, nelle quali io non sono mai entrato, nè ho qui alcun bisogno d'entrare.

teologi fan le viste almeno di negare i peccati necessarii anche in questo senso. Ma quante ree conseguenze indeclinabilmente procedono da una tale loro dottrina?

28. Per sostenerla essi debbono dire, che il libero arbitrio può sempre da sè solo, senza la grazia, evitare tutti i peccati; e questo sembra marcio pelagianismo.

Poichè se accordassero che il libero arbitrio senza la grazia non può talora evitare il peccato, accorderebbero in pari tempo quel che voglion negare, darsi il caso di peccati necessarii.

29. Vero è che ricorrono a dire, che quando sono necessarii, già non sono più peccati. Ma se non sono peccati, dunque l'uomo non è obbligato d'evitarli, dunque non ha bisogno della grazia, perchè senza la grazia è già interamente difeso dal peccato col solo libero arbitrio; giacchè tutto ciò che supera le forze del libero arbitrio non è peccato. Noi diciamo che tali azioni sono in sè stesse *inordinazioni della volontà*, e quindi peccati, benchè non sieno *colpe* se non nella loro rimota libera causa. Ma essi non riconoscono alcun male morale nella *inordinazione di fatto della volontà*, e riducono la nozion del peccato stesso a quella della colpa. E perciò non posson dirci, se voglion essere coerenti, che si diano peccati in causa; che sia un peccato in causa, a ragion d'esempio, quello di colui che pecca necessariamente perchè trascura per sua libera volontà l'orazione che gli darebbe forza ad evitare il peccato, perchè in tal caso riconoscerebbero che l'atto peccaminoso nella sua causa prossima è necessitato; e quindi che si danno de' peccati attuali in questo senso necessarii, il che essi mostran negarci. Oltredichè, se quando opero necessariamente non fo alcun male morale, perchè avrò il debito di pregare? perchè di cercare quelle forze che non ho, e senza le quali non pecco? Che si dia l'obbligazione di usare tutti i mezzi possibili per evitare ciò che è male, s'intende; ma per evitare ciò che non è male, non s'intende. Chi riconosce una *inordinazione della volontà,* un male morale in un'azione contraria alla legge, può ammettere l'obbligo di evitarla con tutti i mezzi, pena il rendersi COLPEVOLE se non gli adopera; ma chi non vede in tale azione alcun male, non può riconoscere nè pur COLPA in colui che li trascura. Laonde la loro dot-

trina rende gli uomini inerti e pigri a cercare coll'orazione e con altri mezzi gli aiuti divini, potendo essi sempre dire a propria scusa, che se fanno qualche azione opposta alla legge per impotenza dell'opposto, non è finalmente male alcuno, onde niun dee prendersene scrupolo; che anzi, non essendo male alcuno ciò che non si può colle proprie forze evitare, nè pure dee dirsi dalla legge vietato. Il qual principio fu certamente, chi ben considera, una delle funeste cagioni da cui nacque il lassismo, fu cagione, segreta o palese non importa, di quella morale che tanto facilmente dispensa gli uomini dall'adoperare i mezzi necessarii a preservarsi da' peccati, massimamente se costano qualche grave o anche piccolo incomodo (1), o, com'aggiungono disonore, condannata più volte da' Pontefici, e raccolta tuttavia dal P. Giumenio (2) in quel libro, che

(1) Ecco un saggio di tali dottrine. Fra le proposizioni condannate da Alessandro VII con suo decreto 7 settembre 1665, la prima disobbliga gli uomini dal far mai gli atti cristiani in tutta la loro vita, *Homo nullo unquam vitae suae tempore tenetur elicere actum fidei, spei et caritatis ex vi praeceptorum divinorum ad eas virtutes pertinentium;* la 15ª permette al penitente di far fare la penitenza impostagli da altri, in vece sua, *Poenitens propria auctoritate substituere sibi alium potest, qui loco ipsius poenitentiam adimpleat;* la 21ª permette a un beneficiato il far dire l'uffizio da altri per attendere agli studii, *Habens capellaniam collativam, aut quodvis aliud beneficium ecclesiasticum, si studio literarum vacet, satisfacit suae obligationi, si officium per alium recitet.* Fra le proposizioni dallo stesso Papa condannate con decreto de' 18 marzo 1666, le quattro prime tendono a liberar gli uomini dal digiuno: la 35ª dalla recitazione delle ore canoniche; le 38ª e 39ª dalla sollecita confessione un prete che *ex necessitate* celebra in peccato mortale; la 41ª dispensa il concubinario dal licenziare la concubina, se senza di lei si annoia!! *Non est obligatus concubinarius ad ejiciendam concubinam, si haec nimis utilis esset ad oblectamentum concubinarii, vulgo* Regalo, *dum deficiente illa, nimis aegre ageret vitam, aliae epulae taedio magno concubinarium afficerent, et alia famula nimis difficile inveniretur.* Fra le proposizioni condannate da Innocenzo XI con decreto de' 2 marzo 1679, ve n'hanno d'assai più larghe e scandalose in dispensare gli uomini dall'adoperare i mezzi di rendere a sè stessi possibile l'adempimento de' divini precetti, delle quali mi basterà di porre qui sotto l'occhio de' lettori quelle che dispensano dal fuggire l'occasion prossima, e sono la 62ª che dice, *Proxima occasio peccandi non est fugienda, quando causa aliqua utilis aut honesta non fugiendi occurrit;* e la 63ª che dice di più, *Licitum est quaerere directe occasionem proximam peccandi pro bono spirituali, vel temporali nostro, vel proximi;* e quindi qual conseguenza la 61ª, che dice, *Potest aliquando absolvi, qui in proxima occasione peccandi versatur, quam potest et non vult omittere; quin imo directe et ex proposito quaerit, aut ei se ingerit.*

(2) Amedeo Giumenio è un FINTO NOME, sotto cui si coperse il P. Matteo Moya. Ma perchè scrivere de' libri cui faccia bisogno arrossire? — È stato detto, che il P. Moya

fu pure condannato col breve d'Innocenzo XI del 16 settembre 1680.

30. Quando poi pretendono che l'uomo, qual nasce presentemente, non rechi seco corruzione alcuna nè nella volontà, nè in altra potenza, distruggono manifestamente il dogma del peccato originale,. e, a mio parere, di nuovo convengono co' Pelagiani; onde, scavando il fondamento della fede, gettano quello del razionalismo.

31. Nè giova loro cosa alcuna il tenere tenacemente le frasi cattoliche (benchè non sono sempre sì vigilanti che non si tradiscano in favellando), essendo la Chiesa nelle sue difinizioni assai più sollecita del senso che non delle parole; perchè, *De intelligentia haeresis, non de scriptura est,* come dice sant'Ilario, *et sensus non sermo fit crimen.*

32. Questa medesima dottrina poi che dichiara la natura umana sana in tutte le sue potenze, ottimamente armoneggia colla precedente (29) nelle perniciose conseguenze morali ed infausti effetti. Perocchè anch' essa non distrugge solamente il dogma, ma anco la buona morale che col dogma è intimamente connessa, ed eccovi per qual via.

Non riconoscendo cotesti teologi difetto alcuno nelle facoltà e tendenze dell' umana natura, essi giustificano e coonestano anche la concupiscenza tale quale ella si trova presentemente nell'uomo. Di che consegue, che tutti gli atti suoi sieno naturalmente buoni e per sè onesti. Quindi una seconda ed ampia cagione di quel lassismo, che pur troppo provocò la reazione del non meno pernicioso rigorismo. Da tal fonte in fatti provenne, che si giustificò il mangiare ed il bere pel solo fine del diletto, argomentandosi che essendo buono l'appetito naturale,

---

scrisse il suo libro unicamente per iscusare i suoi confratelli di avere insegnate dottrine contrarie alla buona moralità, dimostrando che altri le aveano insegnate prima di essi (Vedi la *Storia letteraria d'Italia* del P. Zaccaria, vol. IV, facc. 19 e segg.). Ma qual miglior carità verso i suoi confratelli e verso tutto il popolo cristiano, non sarebbe stata quella di studiarsi ad ogni possa, acciocchè quelle perniciose opinioni, qualunque inventore abbiano avuto, fossero abbandonate ed abborrite da tutti? Che scusa viene mai a'proprii confratelli da un'opera, che si meritò l'appellazione di *antievangelica et horrendarum abominationum plenissima* dalla facoltà di Parigi, quando la condannò nel 1664? La santa Sede poi proscrisse anche altre opere dello stesso Padre, e dello stesso tenore.

si poteva ben godere de' suoi atti; onde il papa Innocenzo XI fu costretto di condannare la proposizione *Comedere et bibere usque ad satietatem ob solam voluptatem non est peccatum, modo non obsit valetudini*, QUIA LICITE POTEST APPETITUS NATURALIS SUIS ACTIBUS FRUI, che è l'ottava di quelle dannate con suo decreto del 2 marzo 1679. Lo stesso si sostenne dell'uso del matrimonio, in cui non si volle riconoscere neppur venialità, se al fine del solo piacere rivolto; sentenza condannata nella proposizione 9 dallo stesso Pontefice, *Opus coniugii ob solam vuluptatem exercitum omni penitus caret culpâ, ac defectu veniali*. Era conseguente ad una tale dottrina, che la fornicazione stessa, e fin anco la ributtante mollizie, fosse dichiarata per sè stessa onesta da cotali teologi patrocinatori della natura incorrotta, e proibita solo dalla legge positiva, senza la quale, essi giunsero a tale amenza, da dichiararla alcuna volta obbligatoria, sotto pena di peccato mortale, quasi che la legge positiva di Dio potesse vietare ciò che fosse, secondo la natural legge, così obbligatorio, come essi s'esprimono nelle due seguenti orrende proposizioni condannate colle stesso decreto: 48ª. *Tam clare videtur, fornicationem secundum se nullam involvere malitiam, et solum esse malam quia interdictam, ut contrarium omnino rationi dissonum videatur.* — 49ª. *Mollities iure naturae prohibita non est: Unde si Deus non interdixisset, saepe esset bona, et aliquando obligatoria sub mortali!*

33. Chi non sa che ad eguali cause rispondono eguali effetti, e che da uguali principii nascono uguali conseguenze? Chi non vede, che come dall'antico pelagianismo venìa la licenza de' costumi, così ella venne pure dal nuovo; muovendo tanto Pelagio, quanto i moderni teologi di cui parliamo, dallo stesso principio, che la concupiscenza con cui or nasce l'uomo non abbia in sè niente di reo, per esser ella un mero appetito naturale non punto disordinato, e che *licite potest appetitus naturalis suis actibus frui?* Chi non s'accorge che a tali teologi si possono giustamente rivolgere, senza far loro torto, le stesse parole che sant'Agostino rivolgea ai Pelagiani dei tempi suoi: *Vos enim augetis ista novitate eam, quae in omnibus est haereticis, occidui temporis pravitatem. Vos*

estis ruina morum, qui ipsius fidei, SUPRA QUAM MORES AEDIFICANDI SUNT, *molimini fundamenta subvertere. Vos pudoris interitus, quos laudare non pudet, contra quod pugnat et pudor?* (1)

34. Senonchè, hanno forse mai gli antichi Pelagiani cavate tante ree conseguenze sovversive de' costumi e di ogni umana società dal principio che la concupiscenza è un appetito naturale che non ha in sè alcun disordine, e dall' altro, che *licite potest appetitus naturalis suis actibus frui,* quante ne cavarono i moderni teologi sotto coperta sempre di far guerra all' odiosissimo Giansenismo? L' amore delle ricchezze, delle comodità, dell' onore e d' ogni altro oggetto della concupiscenza, divenne cosa onesta anche eccedendo i confini della legge naturale e divina, perchè l' appetito naturale può di sua natura lecitamente soddisfarsi. Quindi tali teologi disobbligarono gli uomini dagli atti delle virtù teologali costando essi qualche cosa alla concupiscenza (2); li disobbligarono dall' amare il prossimo, purchè fingessero d' amarlo con atti esterni (3); che anzi, per cagione di qualche eredità o altro bene temporale, permisero loro di desiderar l'altrui morte, foss'anche de'proprii genitori, e fin di godere d' averli uccisi nell' ubbriachezza (essendo necessitati in tal caso e però ottenendosi l' intento senza peccato (4)) per raccoglierne le grandi ricchezze, giacchè

(1) *Contra Jul. Pelag.* L. V, c. VI.

(2) Fra le condannate da Alessandro VII (1665), la prima si è: *Homo nullo umquam vitae suae tempore tenetur ejicere actum fidei, spei et charitatis ex vi praeceptorum divinorum ad eas virtutes pertinentium.* Fra quelle condannate da Innocenzo XI, 5ª *An peccet mortaliter, qui actum dilectionis Dei semel tantum in vita eliceret, condemnare non audemus.* 6ª *Probabile est, ne singulis quidem rigorose quinquenniis per se obbligare praeceptum charitatis erga Deum.* 7ª *Tum solum obligat, quando tenemur justificari, et non habemus aliam viam, qua justificari possimus.* 17ª *Satis est actum fidei semel in vita elicere.* 18ª *Si a potestate publica quis interrogetur, fidem ingenue confiteri, ut Deo et fidei gloriosum, consulo; tacere ut peccaminosum per se non damno.*

(3) Fra le condannate da Innocenzo XI. 10ª *Non tenemur proximum diligere actu interno et formali.* 11ª *Praecepto proximum diligendi satisfacere possumus per solos actus externos.*

(4) Si disobbligano qui gli uomini dal rincrescimento di aver fatto il male per necessità! Ed io aggiungerò: se non è peccato alcuno fare il male necessitati, perchè non si potrà mettersi anche a bella posta in uno stato in cui siamo necessitati a farlo? Facendo così, non vuolsi già il peccato, perchè operando con necessità, cessa ogni peccato, ogni disordine! Così debbono per forza di logica continuare a ragionare, e così talor mostrano di ragionare i nostri teologi.

l'appetir queste è naturalmente onesto (1); e per l'appetito di esse o de' beni che seco adducono, non dubitarono disobbligarli ancora dall'elemosina (2); permisero loro altresì, per soddisfare la naturale e innocente tendenza al ben temporale, di mentire, d'usare restrizioni mentali, di spergiurare, di simulare l'amministrazione de' sacramenti (3), di uccidere (4), di calunniare (5), di procurare l'aborto (6), di rubare (7), di

---

(1) Fra le condannate da Innocenzo XI. 13ª *Si cum debita moderatione facias, potes absque peccato mortali de vita alicujus tristari, et de illius morte naturali gaudere, illam inefficaci affectu petere et desiderare, non quidem ex displicentia personae, sed ob aliquid temporale emolumentum.* 14ª *Licitum est absoluto desiderio cupere mortem patris, non quidem ut malum patris, sed ut bonum cupientis, quia nimirum ei obventura est pinguis haereditas.* 15ª *Licitum est filio gaudere de parricidio parentis a se in ebrietate perpetrato propter ingentes divitias inde ex haereditate consecutas.*

(2) Fra le condannate da Innocenzo XI. 12ª *Vix in saecularibus invenies, etiam in regibus, superfluum statui. Et ita vix aliquis tenetur ad eleemosynam, quando tenetur tantum ex superfluo statui.*

(3) Fra le condannate da Innocenzo XI. 24ª *Vocare Deum in testem mendacii levis non est tanta irriverentia, propter quam velit, aut possit damnare hominem.* 25ª *Cum causa licitum est jurare sine animo jurandi, sive res sit levis, sive gravis.* 26ª *Si quis, vel solus, vel coram aliis, sive interrogatus, sive propria sponte, sive recreationis causa, sive quocunque alio fine, juret se non fecisse aliquid, quod revera fecit, intelligendo intra se aliquid, quod non fecit, vel aliam viam ab ea, in qua fecit, vel quodvis aliud additum verum, revera non mentitur, nec est perjurus.* 27ª *Causa justa utendi his anphibologiis est, quoties id necessarium, aut utile est ad salutem corporis, honorem, res familiares tuendas, vel ad quemlibet alium virtutis actum* (qui la concupiscenza non è più solamente onesta, è passata ad essere virtù!), *ita ut veritatis occultatio censeatur tunc expediens et studiosa.* 28ª *Qui mediante commendatione, vel munere ad magistratum, vel officium publicum promotus est, poterit cum restrictione mentali praestare juramentum, quod de mandato regis a similibus solet exigi, non habito respectu ad intentionem exigentis, quia non tenetur fateri crimen occultum.* 29ª *Urgens metus gravis est causa justa Sacramentorum administrationem simulandi.*

(4) Fra le condannate da Innocenzo XI. 30ª *Fas est viro honorato occidere invasorem, qui nititur calumniam inferre, si aliter haec ignominia vitari nequit: idem quoque dicendum, si quis impingat alapam, vel fuste percutiat; et post impactam alapam, vel ictum fustis fugiat.* 31ª *Regulariter occidere possum furem pro conservatione unius aurei.* 32ª *Non solum licitum est defendere defensione occisiva, quae actu possidemus, sed etiam ad quae jus inchoatum habemus, et quae nos possessuros speramus.*

(5) Fra le condannate da Innocenzo XI. 43ª *Quidni nonnisi veniale sit detrahentis auctoritatem magnam sibi noxam* FALSO CRIMINE *elidere?* 44ª *Probabile est non peccare mortaliter, qui imponit* FALSUM CRIMEN *alicui, ut suam justitiam et honorem defendat. Et si hoc non sit probabile, vix ulla erit opinio probabilis in theologia.* — I nostri Anonimi estendono, colla pratica loro, questa dottrina anche rispetto a quelli, da' quali niun danno mai ricevettero, nè hanno a temere.

(6) Fra le condannate da Innocenzo XI. 34ª *Licet procurare abortum ante animationem foetus, ne puella deprehensa gravida occidatur, aut infametur.*

(7) Fra le condannate da Innocenzo XI. 36ª *Permissum est furari, non solum in extrema necessitate, sed etiam in gravi.* 37ª *Famuli, et famulae domesticae possunt*

commettere simonia (1), di tener mano all' altrui libidini (2), e di commettere in una parola ogni specie di furfanterie e di scelleraggini, con infinito scandalo degli eretici stessi, e degli empii.

35. Non vi sono più oggimai, io voglio credere, teologi che osino apertamente sostenere queste turpissime conseguenze dai sommi Pontefici fulminate; ma perchè dunque non si abbandonano altresì i principii ond'esse derivano? perchè un Eusebio Cristiano e i suoi seguaci e difensori insegnandoli ne menan vanto e trionfo, ed osano applicare il titol d' eretici a quanti da loro discordano?

CAPITOLO VII.

I TEOLOGI MODERNI INCLINATI AL RAZIONALISMO MOSTRANO LA STESSA INDOLE, ED USANO LE STESSE ARTI RIPROVEVOLI DEI LORO PREDECESSORI.

36. Ella è cosa deplorabile a veder la maniera colla quale tali teologi sostengono le proprie dottrine e si fanno a refutare le altrui. Vi si ravvisano riprodotte pur troppo le maniere orgogliose de' loro predecessori, e l' imitazione dell' arti degli eretici. A questo segno si può ben conoscere qual sia lo spirito

---

occulte heris suis surripere ad compensandam operam suam, quam majorem judicant salario quod recipiunt. 38ª *Non tenetur quis sub poena peccati mortalis restituere, quod ablatum est per pauca furta quantumcumque sit magna summa totalis.* 39ª *Qui alium movet, aut inducit ad inferendum grave damnum tertio, non tenetur ad restitutionem istius damni illati.*

(1) Fra le condannate da Innocenzo XI. 45ª *Dare temporale pro spirituali non est simonia, quando temporale non datur tamquam pretium, sed duntaxat tanquam motivum conferendi, vel efficiendi spirituale, vel etiam quando temporale sit solum gratuita compensatio pro spirituali, aut e contra.* 46ª *Et id quoque locum habet, etiamsi temporale sit principale motivum dandi spirituale, imo etiam si sit finis ipsius rei spiritualis, sic ut illud pluris estimetur, quam res spiritualis.*

(2) Fra le condannate da Innocenzo XI. 51ª *Famulus, qui submissis humeris scienter adjuvat herum suum ascendere per finestras ad stuprandam virginem, et multoties eidem subservit deferendo scalam, aperiendo januam, aut quid simile cooperando, non peccat mortaliter, si id faciat metu notabilis detrimenti, puta ne a domino male tractetur, ne torvis oculis aspiciatur, ne domo expellatur.*

loro; e noi crediamo necessario di chiamare anche su di ciò l'attenzione del pubblico.

37. Abbiamo accennato, che molte eresie nacquero dallo zelo indiscreto ed amaro, con cui alcuni uomini, per lo più di chiostro o almen di chiesa, tolsero a combattere altre eresie, cadendo nell'eccesso opposto. Così Ario pretese di far guerra a Sabellio, e rovesciò nell'error contrario; così Eutiche presalasi indiscretamente con Nestorio, si fece autore dell'opposta empietà; così Pelagio vantavasi di far fronte col suo perverso sistema al Manicheismo. Può essere, che a principio vi avesse in alcuni dello zelo, vi avesse della buona fede; ma non era in tali uomini carità; quindi caduti in errore, vi s'indurarono, e l'errore suggellato dalla caparbietà contro le decisioni della Chiesa, divenne nuova eresia, non men funesta al mondo di quelle che prendevano ad impugnare. Laonde qual maraviglia, se la fazione de' teologi di cui parliamo nata da buon zelo d'opporsi alle novità protestantiche, degenerato poscia il suo zelo in accanimento e superbia, e rimescolate tante passioni, si veda ora, dopo tre secoli, uscita alquanto dal giusto confine? Certo, che a quel modo che gli Ariani calunniavano i cattolici di Sabellianismo, ed Eutiche li dicea Nestoriani, e Pelagio gli accusava d'essere Manichei (1); così que' teologi moderni continuano a pigliare per loro caval di battaglia, come i loro predecessori, il Protestantismo, il Bajanismo e 'l Giansenismo, ed ella è dolorosa cosa a vedere, come, senza rispetto alla verità od alla carità, ne appongano altrui la colpa, o se non posson di più, ne faccian rumore, ne diffondan sospetti.

38. Il che ben dimostra altresì quanto sieno alieni dalla vera ubbidienza alle leggi della Chiesa. Perocchè quante volte i sommi Pontefici non s'opposero alla temerità, colla quale i teologi inclinati al razionalismo accusavano di Bajanismo e di Giansenismo tutti quelli che non andavano loro al verso, non solo pigliando le difese de' calunniati, come vedemmo, e astringendo i calunniatori a ritrattarsi (2); ma ben anco di-

---

(1) Vedi la *Risposta al finto Eusebio*, N. LIII.

(2) A ragion d'esempio il padre Ghezzi fu obbligato a ritrattare la calunnia data ad alcuni di Giansenismo.

vietando con solenni decreti di dare appellazioni così ingiuriose a chi non tiene le proposizioni da lor condannate! Così fece Innocenzo XI con Decreto de'2 marzo 1679. Così fece Innocenzo XII col suo Breve de' 6 febbraio 1694 ai Vescovi del Belgio ordinando loro, *Ne ulla ratione quemquam vaga ista accusatione et invidioso nomine Jansenismi traduci aut nuncupari sinatis, nisi prius suspectum esse legitime constiterit, aliquam ex his propositionibus docuisse aut tenuisse.* Ma, non essendo state sufficienti tali ordinazioni a contenere i falsi zelanti, Clemente XI dovette pubblicare la sua Bolla, che incomincia *Pastoralis*, de' 28 agosto 1718, nella qual dice, *Ceterum in hoc praepostero iudicio* CONSUETUM CALUMNIANDI MODUM NON DERELINQUUNT. *Nisi enim* EXCOECARET EOS MALITIA EORUM, *ac* NISI DILIGERENT MAGIS TENEBRAS, QUAM LUCEM, *ignorare non deberent sententias illas ac doctrinas, quas ipsi cum erroribus per nos damnatis confundunt palam, et libere in catholicis scholis etiam post editam a nobis memoratam constitutionem sub oculis nostris doceri atque defendi, illasque propterea minime per eam fuisse proscriptas. Verum* SUPERCECIDIT IGNIS CONTENTIONIS ET NON VIDERUNT SOLEM LUCIDISSIMAE VERITATIS. Le quali parole gravissime che valsero? Hanno forse obbedito almeno a sì minaccevole Bolla i teologi inclinati al razionalismo? Hanno deposto quel loro *consuetum calumniandi modum*, di cui parla il Pontefice? Non vel crediate. Onde Clemente XII si vide di nuovo costretto a pubblicare contro di essi un' altra costituzione, che incomincia *Apostolicae providentiae officio* del 2 ottobre 1773, nella quale deplorando le loro tenebre dice: *Nos paternâ quoque sollicitudine inhaerentes, magnopere dolemus* TENEBRAS A DISSENSIONIS FILIIS OFFUSAS *nondum ex quorundam mentibus satis esse discussas, sed plerosque etiam nunc* INTOLERABILI PERTINACIA *contendere, etc.*, e passa a reprimere le calunnie, imponendo pene a' calunniatori. I quali non cessarono perciò di vessare colle nere tacce di Bajanismo e di Giansenismo le due preclarissime scuole Tomistica e Agostiniana; di che Benedetto XIII colle sue lettere *in forma Brevis*, che incominciano *Demissas preces* a tutti i Frati dell'ordine de' predicatori, scrivea confortandoli, *Magno igitur animo*

CONTEMNITE, *dilecti filii,* CALUMNIAS INTENTATAS *sententiis vestris de gratia praesertim, etc.*, e appresso: *Cum igitur bonis et rectis corde satis constet,* IPSIQUE CALUMNIATORES, *nisi dolum sequi velint, satis perspiciant, sancti Augustini et Thomae inconcussa tutissimaque dogmata nullis prorsus antedictae constitutionis censuris esse perstricta: ne quis in posterum eo nomine calumnias struere, et dissensiones tentare audeat, sub canonicis poenis districte inhibemus.* Ed ora, in questo nostro secolo, questi *figliuoli di dissensione,* secondo la frase di Clemente XII; questi diffonditori di tenebre, tenendo sè stessi nelle tenebre, mandano pure alla luce nuove calunnie, ripigliando il gioco de' loro antenati, e nella piena pace della Chiesa, seminano altre discordie; nel che sono tanto più riprensibili, quanto che non ne fu loro data nessuna, nè pure apparente, cagione. Conciossiachè quelle sentenze che esse dichiarano infette degli errori proscritti, non hanno nè pure qualche analogia coi sistemi di Bajo e di Giansenio. Ma *supercecidit ignis contentionis et non viderunt solem lucidissimae veritatis* (1).

39. Si osservi dopo di ciò che lo stesso riprovevole artifizio che movea gli eretici ad opporre a' cattolici la taccia d'eresia, li conducea pure a spacciare per soli cattolici sè medesimi. Ed anche di questo mal costume veggonsi deplorabili imitazioni nel recente attentato de' nostri teologi anonimi.

40. E in vero asserendo il finto Eusebio Cristiano che *tutti i cattolici* sostengono la sua opinione (2), egli già dichiara con ciò accatolici quanti rifiutano d'opinare con lui. Collo stesso tuono insolente e temerario vanno scritti i libricciattoli che ogni dì si moltiplicano de' suoi seguaci.

---

(1) Molti sani ed illustri teologi cercarono di combattere un disordine così deplorabile, come fu quello, che invalse ne'due secoli precedenti di apporre temerariamente la taccia di giansenismo alle persone più aliene da tale eresia, dimostrandolo peccato mortale, e gravissimo. Fra questi si può vedere il celebre P. Filippo da Carboniano, che era uno de' tre teologi di Benedetto XIV, il quale nel suo trattatello *De propositionibus ab Ecclesia damnatis* dimostra la gravità di tal peccato, al c. XV, che intitolò, *Monitum ad Ecclesiae pastores et confessarios, circa eorum vitium, ac* DETESTANDUM PECCATUM, *qui orthodoxas scholas, theologosque catholicos, invidioso Bajanismi, et Jansenismi nomine traducunt.*

(2) Vedi la *Risposta al finto Eusebio,* N. XXI.

41. Specialmente pretendono di formar essi soli il corpo de' teologi italiani; e fra i colpi di mano che provano la loro miserabile destrezza, accennerò quello con cui, sorpresa la buona fede di un giornalista oltramontano, gli fecero inserire un articolo che incomincia con queste parole: *Ayant entendu dire que l'on se proposait de publier bientôt une traduction française des ouvrages de M. l'abbé Rosmini, nous croyons utile de donner à nos lecteurs quelques renseignemens sur la polémique grave et importante que les doctrines de cet écrivain ont excitée en Italie.* DANS CE PAYS, ON REGARDE *les ouvrages de M. Rosmini comme renfermant les erreurs du Bajanisme et du Jansénisme, et ne tendant à rien moins qu'à les ressusciter. Aussi* LES THÈOLOGIENS *commencent-ils à s'élever avec force contre cet auteur, et à faire connaître le venin que recèlent ses écrits* (1). Più tardi questo giornale, l'*Union*, avvertito della sorpresa che gli si fece corresse il suo articolo (2). Ma quell' articolo si rimarrà tuttavia un monumento di più dell'arti infami della fazione de' teologi nostri razionalistici. Questi dunque parlano in quell'articolo com' essi fossero tutta l' Italia, e come altri teologi non v' avessero fuori del loro numero. Ma qual è questo numero? Nessuno lo sa in Italia. Quali sono almeno i loro nomi? di grazia, si pronuncino; udiremo le cime della teologia italiana. Non è così; nessuno in Italia li può nominare, perchè han vergogna di manifestarsi, chè *qui male agit odit, lucem* (3). Alcuni ANONIMI diffondono in secreto de libercoli, de' quali gli spropositi furon messi supini alla luce del sole: eccovi tutti i teologi d' Italia di cui parlò l' *Union* senza conoscerli, o, per dir meglio, che parlarono nell' *Unione!*

---

(1) L'*Union* 26 settembre 1842. Dopo questo cominciamento l' autore dell' articolo, passando dal *dubbio* alla *certezza*, dice, che *ces nouvelles attaques préparent à la foi de nouveaux triomphes*, e finalmente dichiara possibile che la cosa finisca con una sottomissione figliale alla Chiesa simile a quella di Fénelon, quasi che la Chiesa abbia già condannato l'Autore, con cui s'è cominciata, al dire del giornalista, una polemica. Sempre la stessa logica! sempre la stessa maschera di pietà, e la stessa pratica d' empietà!

(2) La ritrattazione del primo articolo si fece dall'*Union* mediante un secondo articolo che smentisce il primo, riprodotto anche dall'*Univers*, jeudi 27 octobre 1842.

(3) Jo. III, 20.

42. E quì, giacchè me ne si dà l'occasione, e men cade la necessità, farò quello che altramente parrebbe offendere la modestia: invierò cioè i miei pubblici ringraziamenti al chiarissimo sig. Federigo Del-Rosso, professore di pandette nella regia università di Pisa, e al signor dottore in teologia abate Gio. Fantozzi, i quali poco fa s'aggiunsero difensori alla santa causa del vero e della divina religion nostra (1). E che la causa presa a difendersi contro gli sconosciuti teologi, dopo che da tant' altri (2), da questi due valent'uomini, non sia la mia personale, ma quella della verità e della sana dottrina, provalo anche il non esser io a lor conosciuto di volto, nè di letteraria corrispondenza; e il non aver essi temuto d'affrontare quella sottilissima maldicenza (parlo di cosa pubblica), che non pur si pratica colle stampe, ma ancora, a guisa di lubrico serpe, s'insinua per le rime e per gli pertugi, nelle case de' grandi del secolo che più professan pietà, e in quelle dei religiosi e fin delle religiose, e le contamina di suo veleno. Imperocchè quegli uomini dotti, e di soda religione forniti, non occultarono già al pubblico vilmente i loro nomi; chè il difensore della verità non ha cagion di vergogna; e la verità stessa, massimamente poi la cattolica verità, conforta siffattamente il suo campione, che gli fa piacere l'obbrobrio che dovesse per lei sostenere. Gli stessi ringraziamenti poi e le stesse lodi da me si debbono al chiarissimo sig. canonico e teologo don Lorenzo Gastaldi (3), e all'ottimo mio confratello e missionario apostolico don Gio. Battista Pagani (4), i quali, animati dallo stesso zelo purissimo per la sana dottrina, negli opuscoli coi

---

(1) Veggasi il *Giornale Toscano di scienze morali, sociali, storiche e filologiche*, che si pubblica in Pisa, tom. I, fasc. II; e i *due articoli del professore Del Rosso*, intitolati, TRADIZIONE E RAGIONE, stampati separatamente in Pisa *con due lettere dell' abate Giovanni Fantozzi dottore in sacra teologia sul Trattato della Coscienza morale del signor abate Antonio Rosmini*. Stamperia Pierracini, 1842.

(2) Vedi la lettera dedicatoria all' operetta intitolata, *Le nozioni di peccato e di colpa illustrate*, dove s' accennano.

(3) *Lettera del canonico Lorenzo Gastaldi in risposta all'Avvertenza del signor C. B. P.* Milano, 1842. Tipografia Boniardi-Pogliani.

(4) *Doctrina peccati originalis destructiva in ficto Eusebio Christiano, contenta, opusculum Jo. Bapt. Pagani presbyteri, missionarii apostolici. Mediolani.* Ex Typographia Boniardi-Pogliani MDCCCXLII.

quali la difesero, impugnando l'error contrario, esposero pure lealmente i loro nomi, e quasi le loro fronti agli insulti di quelli occulti, che di soppiatto coi mezzi più illegittimi le fanno guerra.

43. Se dunque si dovessero allegare i *teologi italiani*, questi per fermo potrebbero addursi in mezzo per italiani teologi, ed altri che scrissero nella stessa sentenza, di cui si conoscono i nomi onorati e la dottrina; nè parrà mai ragionevole che s'arroghino di essere soli rappresentanti de' teologi italiani alcuni pochi, di cui s' occulta il nome, si sentono i vanti, si ammira l'ignoranza, si abborriscon gli errori tali da far credere, che piuttosto che de' teologi, degli increduli beffardi sotto le loro maschere si nascondano (1). Conciossiachè cotestoro, benchè invitati replicatamente a manifestarsi, continuano a tenersi carissime le loro tenebre, e a mandar fuori i loro scritti senza data di luogo e di tempo (2), e senza nome, ovvero con nome finto e vanaglorioso, o con nome segnato a sole iniziali, le quali, giudicandosi dallo spirito d' errore da cui sono raggirati, si dovrebbe credere che mentiscano anch' esse.

44. Nel qual loro procedere continuano a dimostrare la falsità dello zelo che ostentano per la religione, imitando nuovamente gli eretici nel disprezzo delle leggi della Chiesa e de' sommi Pontefici, giacchè Clemente VIII, e di nuovo ultimamente Leone XII, ebbero decretato che non si stampi alcun libro, il quale non porti in fronte il nome, il cognome e la patria dell' autore, o, se vi è giusta ragion di tacerlo, il nome almeno del censore ecclesiastico che abbia esaminato il libro ed ap-

---

(1) Vedi la conclusione della *Risposta ad Eusebio Cristiano*.

(2) La seconda edizione del finto Eusebio fu fatta in Lucca, e colla data di Lucca uscirono pure due altri opuscoli, a confutazione de' quali pubblicò un' opera il reverendissimo Bertolozzi, canonico di quella metropolitana, col titolo: PECCATO ORIGINALE E MORALITÀ, *Commentario del canonico Paolo Bertolozzi*. Lucca, dalla reale tipografia Baroni, 1842. — Certo i savi di quella città andaron dolenti di vedere ripubblicato ivi l'Eusebio, e che vi trovasse fautori; e quell' illustre Accademia volle inviarmi a compenso il diploma di suo socio corrispondente, accompagnato da gentil lettera di uno de' suoi segretarii, il chiarissimo avvocato regio, signor Luigi Fornaciari; ciò che in argomento della mia gratitudine, voglio aver qui memorato. Aggiungerò allo stesso fine, e perchè meglio si vegga l'opinione d'Italia, che altri corpi accademici mi fecero contemporaneamente lo stesso onore.

provatolo (1). Ed or, a malgrado che noi, rispondendo ad Eusebio, l'abbiamo di tale disubbidienza alla Chiesa ammonito (2), i suoi seguaci e discepoli non per tanto vanno innanzi dello stesso tenore, facendo così conoscere se sia la Chiesa che stia loro in sul cuore, le cui leggi conculcano ad occhi aperti; o più tosto quel reo partito in cui si sono ostinatamente collegati, da alcuni sostenuto, il confesso, sol per cieca consuetudine, e, per passion presa, a corpo morto difeso.

45. Ma quello che è più singolare si è, che, quantunque incogniti, menan alti clamori, che io non tratti con esso lor dolcemente. Che significato ha mai questo lamento in bocca di persone occulte? Chè, appunto da ciò stesso che stanno celati, ogni discreto può ben convincersi, che a disvelare quel veleno di razionalismo pratico che fa lor dire tanti errori, non mi muove animosità personale; e che se talora adopero, traendolo in aperto, delle maniere forti di dire (entro i confini però del giusto e del vero), queste non feriscono persone determinate, ma sono vôlte ad eccitare gl' incogniti, qualunque sieno, ed a scuoterli, acciocchè veggano, se non traviarono ancora del tutto, quanto irreligioso, quanto deforme e pernicioso a sè stessi sia il loro procedere, quanto erronea la loro dottrina, e salutarmente se ne vergognino.

46. Certo non potevo io credere al cominciamento di questa lizza, nè l' avrei creduto giammai quand' anco me l' avesser giurato egregie persone, che ci covasse sotto un impegno di molti congiurati alla diffusione d' un irreligioso sistema: alla possibilità di questo fatto non ci avevo pensato mai. Laonde, allorchè a' miei orecchi pervenne il rumore d'un opuscolo che censurava un' opera mia, non avendolo io ancor veduto, diffidai grandemente di me medesimo, conscio d' essere troppo fallibile, e mi consolai insieme colla mia fede; mi consolai pensando che il cuor mio e l' anima mia non avea professato, nè professava altra dottrina da quella in fuori della Sede apostolica, quand' anco mi potesse essere sfuggita dovecchessia qualche espressione od opinione inesatta per ignoranza od inav

(1) Vedi le regole dell'Indice.

(2) Nella Conclusione della *Risposta ad Eusebio.*

vertenza (1), ed ero troppo disposto a dir loro con sant'Agostino, *Veritatem in pace catholica pacifico studio requiramus, parati corrigi si fraterne ac recte reprehendimur*, PARATI ETIAM, SI AB INIMICIS, VERA TAMEN DICENTIBUS, MORDEAMUR (2). Ma veduto poscia il libello del finto Eusebio, insiem col pubblico che ne portava simil giudizio, nè pur io vi scorsi altro che un meschinello che s' era riscaldato non poco il capo. Nella Risposta adunque e gli additai gli errori contro la sana teologia ch' egli evidentemente prendeva, e gli mostrai che tutti i dottori ch' egli citava, probabilmente sull' altrui fede, dicevano espressamente il contrario di quello ch' egli loro metteva in bocca, e sopra tutto mi lamentai com' egli avesse addotti tanti brani delle mie opere tronchi, alterati, evidentemente male interpretati ed intesi, lasciandogli poscia aperto il campo ad una ritrattazione, qualora fosse di buona fede; la quale, se sempre è onorevole e doverosa a quelli che sbagliansi a pubblico danno, niente poi dovea costare ad uno incognito. E però io speravo ch' egli avrebbe dato al mondo questa prova, che ciò ch' egli avea scritto in un modo cotanto alieno dal vero e dal convenevole, non era stata l' opera dell' impostura, nè ci covava alcun reo disegno. Ma andò fallita la mia speranza. In quella vece ammutolì ben egli, ed una sola scusa non fece o alle dottrine falsamente attribuitemi, o agli altri suoi propri sbagli. Del che, pazienza; chè il suo silenzio potea valere in vece di parole di pentimento. Ma quale fu poi il mio stupore e il mio disinganno al vedere uscire ben presto in pubblico uno sciame di altri anonimi, i quali, dissimulando in tutto o nella maggior parte, e più sostanzial delle cose, le ragioni evidentissime colle quali io avea convinto Eusebio d' innumerevoli falsità di fatto e di dogma, si fecero a ricantare le

---

(1) Vedi la lettera da me scritta al signor can. Bertolozzi di Lucca in data dei 28 aprile 1841.

(2) *De Trinit.* II, IX. — E questo l' ho anche fatto veramente, ricevendo volentieri un' osservazione d'Eusebio, come si può vedere nella mia *Risposta,* LXXX. — Ho veduto pure con piacere che sia stata corretta qualche mia citazione sbagliata, che non tocca la sostanza della dottrina. Che se qualche altro servigio somigliante mi sarà reso, il riceverò volentieri dagli amici e da' nemici: tanto più che io non ho sempre la comodità di riscontrare sulle buone edizioni tutti i testi che debbo citare.

stesse menzogne, e ad inserire gli stessi semi, alla cattolica fede sì funesti, di pelagianismo e di razionalismo? Questo avvenimento m' aperse gli occhi, e mi spiegò tanti altri fatti della teologica storia degli ultimi secoli, di cui io non avevo mai côlto bene il segreto. Certo nè io conobbi allora, nè conosco adesso chi sia l' uomo che si ascose sotto il finto nome di Eusebio Cristiano, nè di conoscerlo nutro vaghezza. Quanto poi agli altri anonimi, che gli sottentrarono nel tristo arringo da lui aperto, e dov' egli cadde, niuno d' essi conosco, almeno con certezza, non prestando io intiera fede alle voci che pur ne corsero. Anzi, troppo persuaso a mie spese, che i calunniatori non mancano, quanta non ho io ragion di temere, che anche le persone additate siccome autrici di quegli indegni libercoli, sieno segno di scellerata calunnia? Comecchessia la cosa, che lascio al giudizio di Dio, e vorrei nasconderla, se per me si potesse, a quel degli uomini, egli è troppo chiaro che non trattasi più di un individuo accidentalmente ingannato; trattasi di molti associati nei medesimi sentimenti, collaboranti al medesimo fine; trattasi di una fazione non surta adesso, di un sistema di dottrine tradizionali, il cui effetto, se prevalesse, sarebbe quello (ne abbiano essi coscienza o no), di scavare, come accennammo, il fondamento alla religion rivelata, qual è il dogma del peccato d' origine, di render vana la morte di Cristo, vani i sacramenti da lui istituiti, il che è quanto dire di rovesciare il Cristianesimo, la cattolica Chiesa, e quella stessa pietra, su cui ella è fondata. Non dirò io esser questo lo scopo conosciuto e voluto dagli scrittori anonimi di cui parlo, ma dirò che questo è l' effetto inevitabile di loro dottrine; ed egli è oggimai necessario che sia pienamente conosciuto al pubblico: nell' avvenuto scorgo la Provvidenza che il vuole. Scrivo adunque, ubbidendole; scrivo, rispondendo a degli scrittori inetti che non meriterebbero ch' altri entrasse con essi a tenzone, mentre taccio con altri, benchè dotti, che mi onorano di loro osservazioni in altri argomenti scientifici, perchè coi primi pericola la causa della fede e non co' secondi; scrivo senza aspettazione di lode che in altre materie potrei forse raccogliere; scrivo, interrompendo il corso d' altre mie doverose occupazioni, e privando a tempo il pubblico di quello

che da me aspetta e che gli promisi: scrivo, a malgrado dell'indifferenza di questo secolo in opera di religione, che, penetrata ne' buoni stessi alla loro insaputa, son presti a darvi biasimo dell' entrar che facciate in questioni teologiche, per quantunque importanti, importanza che essi non veggono; scrivo a malgrado di que' prudenti, che temon sempre, e consiglianvi o fuggir tali brighe, più solleciti d' una falsa pace, che della madre della pace vera, la verità; scrivo, non ignaro delle persecuzioni che tale scrivere seco adduce, rassegnato a patir quelle che mi s' aggiungeranno, come a Dio piacerà, alle patite sin qui; scrivo, conoscendo quanti sieno per farsi a me giudici colla leggerezza che è il carattere dei tempi, senza precedente dottrina, senza usare di bastevole studio, senza ponderare le mie parole, senza intenderle; scrivo in somma ripugnandomi l'inclinazione, il dover comandandomelo, non per odio d' altrui, non per amor di me stesso, se ben m' intendo; ma solo per la causa di Cristo, della sua croce, della sua Chiesa, de' suoi sacramenti, a cui l' uomo inimico sempre fe' guerra, ed ora la trama più sottil forse e più insidiosa che mai coll' insinuare il più cavilloso razionalismo nel seno stesso della Chiesa.

47. Chi avrà letto la *Dottrina del peccato originale* contro il finto Eusebio, e le *Nozioni di peccato e di colpa*, contro il primo articolo dell'*Esame critico-teologico*, ed avrà meditato le osservazioni che que' due miei scritti contengono, già si sarà pienamente convinto che pur troppo oggidì si spacciano presso di noi delle dottrine razionalistiche, corrodenti i visceri del Cristianesimo. Laonde intenderà agevolmente la cagione, il bisogno di questo terzo opuscolo, che continuandosi a que' primi apertamente le sveli, e quasi le denunzi a' pastori della Chiesa. Ci danno poi occasione d' innalzare questo terzo grido ai custodi d' Israello, i nuovi articoli usciti, che senza saper replicar cos' alcuna a quello che noi abbiamo risposto, seminano gli stessi errori, tenendosene sempre occulti gli autori. Uno di essi, che si mantella sotto le lettere iniziali C. B. P., ne stampò due a Firenze (non avendoli potuti stampare in Roma) all' insegna di Clio (1841) contro i teologi piemontesi compilatori del *Propagatore religioso*, che avean reso al finto Eusebio quella giustizia che si meritava. Fu risposto al primo vittorio-

samente dal signor teologo Gastaldi. Mi giunse or solo alle mani il secondo, benchè stampato da più d'un anno; chè l'autore, o quelli che il fecero per lui stampare, secondo la tattica loro propria di operar sempre per vie segrete, ne ritrassero tutti gli esemplari in Roma; ed ivi solo, per quanto io so, cautamente il diffusero, sperando che, non essendo ivi io presente potessero farvi qualche breccia, prima che ne pervenisse a me la notizia, quasichè nella capitale del mondo cattolico si potessero con tutta facilità vendere i pruni per melaranci. A' quali articoli di C. B. P. uscì compagno l'articolo secondo (1) dell'*Esame critico-teologico*, non so se anteriore, posteriore o contemporaneo, perchè l'autor di questo, più pudico ancora del suo confratello, nascose col proprio nome anche il luogo e il tempo fin della stampa. Ed a questi pubblici attacchi non si cessa mai d'accompagnare i privati, secondo il costume anche qui delle sette ereticali: lettere artificiose, maldicenti parole, *et quasi de sublimi loco*, per usare le parole che s. Girolamo rivolse ad Elvidio, *in totum orbem ferre sententiam; meque, quia veritate non posset, lacerare conviciis*; non finendo poi di amplificare con aria di religiosa riverenza i grandi uomini, che sono quelli che, sotto coperta di straziar me, strazian la Chiesa; i quali per pura modestia si turano il viso; chè forse non li offenda del sol la luce. Ma deh che mai fanno con tali vanti di grandezza, se non invitare gli occhi del pubblico a misurarne la piccolezza? e in vece di crescer credito alle ree dottrine, discreditarle? Perocchè, di che statura sien quelli che le seminano, fingendosi miei oppositori, ognuno il può ben vedere, anche ignorandone i nomi, giacchè non occultan perciò nè l'intrinseca erroneità delle loro scritture, nè i difetti accessorii, la triviale erudizione, il tuon magistrale con cui pronunciano tante inezie, e quelle stiracchiate argomentazioni, su cui C. B. P. specialmente (che per brevità d'or innanzi citeremo colla sua prima lettera C) sospende quasi sull'eculeo il lettore; che da vero, volendo io celiare, se me ne restasse vaghezza in tanta gravità di cose, direi che quel mio gaio parente di Girolamo Tartarotti, aggiungerebbe, vivendo, qualche ottava

(1) Al primo fu risposto coll'operetta, *Le nozioni di peccato e di colpa illustrate.*

per celebrarle, al suo famoso poemetto delle *Conclusioni*. Il signor C. poi va sì d'accordo coll'Anonimo autore dell'*Esame critico-teologico*, che lo ricopia, se non è ricopiato, ne' sofismi, negli sbagli, nei bassi costumi, nelle frasi pedantesche del dire; sicchè rifiutato l'uno, è rifiutato anche l'altro; nè gli errori e i costumi d'entrambi differiscono poi da quelli del finto Eusebio, di cui prendono a sostenere la causa perduta, quantunque insieme l'onorino del titolo di *linguacciuto* (1), e con gravità l'esortino « ad adoprare più blandamente » (2).

48. Esaminando adunque tali opuscoli e le loro accuse, darò un nuovo saggio del rincrescevole fatto, che giova avverare, cioè che anco nelle scuole teologiche, anche in questa nostra Italia, le razionalistiche dottrine, se non s'accorre al riparo, vanno dannosamente introducendosi. Ma prima d'additare al pubblico questi nuovi documenti di fatto, prima di dimostrare come i recenti teologi accusino di bajana e di gianseniana la dottrina stessa cattolica, affine di far prevalere il razionalismo nelle scuole della sacra teologia; io debbo scaltrire il pubblico, di nuovo, contro la lor mala fede, che è il principale, anzi l'unico nostro avversario, alle seguenti cautele richiamando tutti quelli che bramano conoscere il vero.

1.° Che ogni qual volta gli occulti teologi espongono le nostre opinioni, essi non sono degni di fede; ed io rigetto tutte in fascio quelle ch'essi ci appongono, perchè non ve n'ha forse una sola che non sia da essi inventata, o alterata, tale quale la producono:

2.° Che io chiedo all'equità pubblica di essere giudicato sui miei proprii scritti e non sui laceri brani ch'essi n'adducono e commentano con suprema malizia:

3.° Che venga osservata la dissimulazione che essi fanno degli argomenti irrepugnabili da me addotti contro di loro negli scritti precedenti, ai quali essi mai niente risposero.

---

(1) Articolo secondo di C. B. P., nota (*m*) N. LXXXVII.

(2) Ivi nota (*t*), N. LXXVIII.

CAPITOLO VIII.

CONTINUAZIONE — CAVILLI.

49. Dopo di ciò merita, che si osservi la cavillosità del loro argomentare, massime quando maneggiano quell' arma che dicevamo così favorita agli eretici, d' apporre altrui falsamente la taccia o il sospetto dell' eresia contraria a quella a cui essi pendono: un esempio schiarirà meglio quanto vo' dire.

Alla faccia 361 dell' *Antropologia*, io scrivea, che « essendo « stata condannata da' sommi Pontefici la proposizione che la « sola violenza ripugni alla libertà naturale dell' uomo, riesce « all' opposto vera ed approvata la sua *contraria.* »

Nella *Risposta* poi *ad Eusebio*, faccia 253 scrivea pure: « Il signor Eusebio trova dunque l' eresia in queste mie pa- « role: L' uomo non si giustifica presso Dio colle opere. Se « questo è un errore per il signor Eusebio, sarà dunque una « verità il *contrario.* »

Or il C. sente in questi due brani odore di Giansenismo! Perocchè nota, ecco il cavillo, che *con inesattezza di parlare* io adopero le parole *contrario* e *contraria*, in luogo di *contraddittorio* e *contraddittoria*, come appunto pure fecero i Giansenisti, di che conchiude altresì, che io confondo *una cosa coll' altra:* « Quinci si può trarre nuovo argomento, « soggiunge, a decidere, se avesse più di ragione Eusebio, « quando scrisse, che il Rosmini confonde spesso una cosa « coll' altra, o se più ne avesse il *Propagatore*, quando replicò « che Eusebio avanzò un' asserzione temeraria » (1).

Ma dove riesce questa sì frivola cavillazione? Ad accusare non più me, che i santi dottori della Chiesa, e i Concilii ecumenici, che han fatto sempre lo stesso uso della parola *contrario*.

S. Tommaso in un luogo de' molti dice: *Secundum fidem catholicam tenendum est, quod primum peccatum primi hominis originaliter transit in posteros.* — CONTRARIUM *est*

(1) C. facc. 4, nota.

autem haeresis Pelagiana (1); e il sacro Concilio di Trento adopera il medesimo modo di favellare ogni qual volta scrive, *Si quis autem* CONTRARIUM *senserit, anathema sit* (2).

Onde applicando le parole con cui tosto appresso il C. riprende una maniera, a suo parere, sì impropria, dovrebbesi dire: « Chi avrebbe qui creduto, che per una inesattezza di « espressione sfuggita a s. Tommaso ed al sacrosanto Concilio « di Trento, dovesse sembrare che essi stabiliscano quasi una « regola, ciò che nei Giansenisti il lodato arcivescovo (3) volle « ascrivere piuttosto ad imperizia di logica? » (4)

Siamo adunque nuovamente ridotti a difendere s. Tommaso e il sacro Concilio di Trento contro il C., come li abbiamo dovuti difendere contro il finto Eusebio, e gli altri innominati, senza alcun pro finora per essi, ma con qualche pro, io voglio sperare, pe' fedeli, a cui vantaggio scriviamo.

50. Quanto dunque al « confondersi l' una cosa coll'altra, » io dimando, se ne' luoghi citati del sacro Concilio, di s. Tommaso, e del minimo discepolo e figliuolo della Chiesa, il Rosmini, la parola *contrario* abbia dell' equivoco, ovvero esprima men chiaramente un sentimento cattolico?

Non vi può essere nessuno che ne dubiti; giacchè la parola *contrario* negli addotti luoghi non ammette che un solo senso, e questo cattolicissimo. Dunque il finto Eusebio ed il C. non

---

(1) S. I, II, LXXXI, I.

(2) Sess. V, c. V, e in molt'altri luoghi.

(3) Monsignor Languet, arcivescovo di Sens, nella sua *Prima Instit. Pastoral. ad Appellantes*, N. XXXII, XXXIII. Opp. t. I, p. 42, 43. Ed. Senon 1752. — A proposito di questa citazione, debbo avvertire una cosa. Monsignor Languet fu degnissimo di lode pel vivo suo zelo contro i Giansenisti. Ma ell'è un'altra questione, s'egli sia poi uomo da fare grande autorità in tali materie. Ell'è troppo nota l'accusa di giansenismo ch'egli diede a Roma a' due celebri scrittori della scuola agostiniana il Bellelli ed il Berti. La santa Sede nella sua sapienza, mandò affatto liberi da censura i due accusati; dimostrando così, che il zelante Prelato avea confuse colle dottrine eretiche de' giansenisti, delle opinioni sostenute in Roma stessa, sotto gli occhi del Papa, da scuole cattoliche. Il che diciamo per puro amore di verità, senza voler detrar cosa alcuna a quel per altro dotto e pio Arcivescovo; il diciamo per opporci a tutto ciò che è *partito esagerato*, di cui la Chiesa non approfitta, ma approfittano solo le passioni e gli errori. Certo colui che confonde le *opinioni delle scuole* cattoliche coll'*eresia*, non è autorità da allegarsi in tali disputazioni.

(4) C. facc. 4, nota.

possono accusare di confondere una cosa coll' altra nè il Concilio di Trento, nè il Dottore angelico, nè quanti usano delle loro maniere di favellare.

51. Ma se non v' ha confusione d'idee nell'uso che della parola *contrario* fanno il sacro Concilio ed i dottori della Chiesa, tuttavia, insiste il signor C., vi ha « inesattezza di parlare » (1).

Prima di rispondere, farò osservare che qualora ciò fosse (e non gliel accordiamo certamente), non tratterebbesi più d' inesattezza che abbia odore di giansenismo, ma di difetto grammaticale; poichè, riuscendo la proposizione chiara e vera, cessa ogni possibile censura sulle cose, e non restan inesatte che le parole. Così il C. confonderebbe la teologia colla grammatica.

52. Ma non si può conoscere a pieno la frivolezza de'cavilli che usano i recenti nostri teologi, se non rivedendo tutto per disteso il processo che il C. fa addosso a quelli che ad imitazione dei Giansenisti, usano la parola *contrario* nel senso dell' Angelico e del sacrosanto Concilio; i quali tutti, nella povera persona mia, compariscono per rei convenuti.

Egli comincia assai bene; perocchè stabilisce, che « le « proposizioni contraddittorie alle condannate ci offrono regola « sicurissima per ciò che è a seguire, » (2) e ripete, che « l'avere « qual verità definita la contraddittoria di una proposizione è un « canone ricevuto da tutte le scuole » (3).

Riteniamo ben ferme queste parole: trattasi di *regola sicurissima*, di *canone ricevuto da tutte le scuole:* ottimamente.

Di poi egli scrive così, statelo ad udire: « Torna qui utile « il ricordare che ad eludere le bolle pontificie, di questo « miserabile artificio si valevano i Gianseniani, che in perfidia « e mala fede non hanno forse pari fra tutti gli eretici lor « predecessori » (4).

— Di qual artificio?

---

(1) Ivi.
(2) Facc. 2.
(3) Facc 2, (*b*).
(4) Facc. 3, (*b*).

— Di quel medesimo che prima avea detto, *una regola sicurissima*, un *canone ricevuto da tutte le scuole;* lasciatemi proseguire: « Perocchè preso un articolo condannato, e fattone « il *contradditorio*, che guardato in sè era assurdo e falso, « argomentavano così: *Vera est illa propositio cuius contra-* « *dictoria propositio error est. Ergo damnari non potest* « *propositio haec vera* (cioè la proposizione fulminata nelle « bolle), *quin eadem sententia haeresis contradictorie oppo-* « *sita approbetur* » (1).

— Che è questo che dite su? Potrebbe egli essere un artificio ereticale quello di seguire *una regola sicurissima*, ed *un canone ricevuto da tutte le scuole?* L'imputar questo agli eretici, è egli un confutarli, o non più tosto uno sgagliardire la causa cattolica esponendola alla derisione? Sarebb' egli forse questo il vero vostro scopo, mio signor teologo? Chi vuole abbattere efficacemente i gianseniani e gli altri eretici, non dee riprenderli di seguire una regola sicurissima e da tutte le scuole cattoliche ammessa, anzi dee mostrar loro che se n'allontanano, anche dove fanno le viste di seguitarla.

53. Ma che ha poi da fare questo colle colpe che il C. trova nell' uso della parola *contrario* fatta da me, non sull'esempio de' Giansenisti, ma su quel della Chiesa? — Non manca la relazione. Acciocchè il peccato, di cui mi vuol reo, d'aver seguita la Chiesa nell' uso della parola *contrario*, appaia più smisurato, egli osserva, che quand'anco in vece di *contrario*, io avessi usato *contraddittorio*, non gli sarei sfuggito di mano. Perocchè avrei sempre usato d' un miserabile artificio de' Gianseniani che in perfidia e in mala fede non hanno pari; i quali, per eludere le bolle pontificie, prendono spesso a far uso di *una regola sicurissima*, e di *un canone ricevuto da tutte le scuole!*

54. Per più sicurezza adunque, che non gli sguizziamo, ci fa sapere, che quand' anco noi avessimo parlato, com' egli stesso c'indetta, e la santa Chiesa avesse usato il suo barbaro *contradictorium*, in vece del latino *contrarium* che sempre usò; saremmo gianseniani egualmente. Ma veniamo più alle

---

(1) Ivi.

strette. — Che inesattezza di parlare è ella l'adoperare *contrario* in vece di *contraddittorio*, in que' luoghi ne' quali l'una e l'altra parola vale il medesimo?

— Ve lo dirà il C. Se è un primo artificio de'Gianseniani l'argomentare che una proposizione è vera, quand'è contraddittoria ad un' altra condannata, *regola* però *sicurissima*, e *canone ricevuto da tutte le scuole;* quegli eretici hanno poi un secondo artificio che il C. così sagacemente disvela: « Allo « stesso empio scopo aggiungevano a questa frode l'altra di « confondere e scambiare le proposizioni *contrarie* e *contradditorie* » (1).

— Gli resterebbe adesso a provare che noi abbiamo scambiata qualche proposizion *contraria*, con qualche proposizione *contraddittoria* alle condannate; ma questo è quello che egli si dimentica di fare. Se nelle proposizioni del sacro Concilio, di s. Tommaso, e nelle mie, alla parola *contrario* si sostituisca *contraddittorio,* diventan forse altre proposizioni di senso diverso? Mai no. Dunque non è il caso, in cui una proposizione venga all'altra sostituita.

55. Egli non dissente dall'accordarcelo; anzi perciò appunto conchiude, dopo sì lunghe premesse, che la colpa nostra non è che una *inesattezza di espressione sfuggitaci* (2).

— Ma se voleva dir questo solo, a che trar fuori i maligni artifizii degli eretici? Se la conclusione del suo discorso dovea essere, che noi abbiamo commessa un'inesattezza grammaticale, con che logica conseguenza deduce, che noi, cioè il sacro Concilio e gli altri miei socii, siamo sospetti d'eresia?

— Doh? acutezza d'ingegno! Sillogizza egli così: Voi altri siete inesatti nell'uso delle parole, senza alterazione però della dottrina. Ma quella *inesattezza* di parole fu adoperata altre volte dagli eretici. Dunque sembra che voi altri vogliate stabilire quella inesattezza, acciocchè poi gli eretici se ne prevalgano contro le verità definite.

— Possibile tanta stiracchiatura?

(1) C. facc. 3, (*b*).
(2) C. facc. 4, (*b*).

— S'ascoltin di nuovo le proprie parole, colle quali conchiude: « Ma chi avrebbe qui creduto, che per una inesattezza « di espressione sfuggita al chiarissimo Rosmini » (e prima di lui al Concilio di Trento, e a tutti i Padri e Dottori della Chiesa latina) « dovesse sembrare che egli stabilisca quasi una « regola, ciò che nei Giansenisti il lodato Arcivescovo volle « ascrivere piuttosto ad imperizia di logica? » (1). Il sospetto è grave. Ma via, che poche linee appresso, ci fa grazia soggiungendo che è *affatto improbabile* che noi abbiamo voluto stabilire una regola sì rea (2). Ma non essendo però certo il contrario, rimaniamo tutti sospetti.

56. Ma via, avvi almeno qualche *inesattezza* grammaticale nell'usare *contrario* per *contraddittorio?*

— Nessunissima. A parte la giovanile pedanteria, che in qualche testo di scuola va rinvergando le arbitrarie distinzioni del senso delle parole. Ecco qual è la differenza vera e primaria tra la voce *contrario* e la voce *contraddittorio*. L'etimologia della voce *contraddittorio* dimostra che ella s'istituì a significare un *detto* contrario ad un altro *detto*. La voce poi *contrario*, non ha questa limitazione di significar solo la contrarietà dei *detti* o delle proposizioni; ma stendesi ad esprimere egualmente la *contrarietà* che hanno fra loro e i detti, o l'altre cose. Quindi dirassi acconciamente, che il *caldo* è contrario al *freddo;* ma non così, che il caldo è *contraddittorio* al freddo. All'incontro di due proposizioni contrarie si dice con egual proprietà che sono contrarie, ovvero contraddittorie, poichè contraddizione non significa altro che la contrarietà appunto di due proposizioni. È questa la prima ed original differenza che corre tra le due voci *contrario* e *contraddittorio;* e da essa si posson dedurre tutte le altre, di cui qui noi non abbisogniamo.

La conclusione adunque si è, che qualora si tratta di proposizioni *contrario* e *contraddittorio* valgono il medesimo; là dove quando si tratta di cose, impropriamente s'adopera la voce *contraddittorio* ma si dee adoperare la voce *contrario*.

---

(1) Facc. 4, (*b*).
(2) Ivi.

Ora noi parlavamo di proposizioni.

Dunque l'osservazione del C. è vana. Conciossiachè non si possono dare proposizioni che veramente sieno *contrarie* fra loro (il che significa tutt'altro dall'esser *diverse* e dall'esser *opposte*) (1), come sono quelle che io adducevo, le quali non sieno medesimamente contradditorie: poichè la loro *contrarietà* consiste appunto nell'avere *contraddizione* a differenza della contrarietà che aver posson le cose, la quale si chiama semplicemente contrarietà. Finiamola adunque con un verso del Petrarca,

Chi troppo s' assottiglia si scavezza.

CAPITOLO IX.

CONTINUAZIONE. — FALSITÀ.

57. A tali cavilli sono astretti di ricorrere i teologi che hanno preso inclinazione al razionalismo: innumerevoli conferme se n' avranno in quanto diremo in appresso. Ma oltracciò hanno bisogno d' aggiungere a' cavilli un' altr' arma, nel maneggio della quale sperano assai, voglio dire, le falsità. Prendiamone intanto un esempio dal recente articolo del signor C.

58. Tratta innanzi la proposizione XLVI (2) di Bajo (giacchè a queste sempre ricorrono, siccome a quelle, di cui non essendo definito il senso preciso dalla bolla di condanna, possono facilmente abusare), così egli scrive:

« Il Rosmini, non meno che il Propagatore, INSEGNANO « doversi prendere » (le voci *volontà* (3) e *volontario* in quella proposizione) « in significato di volontà e di volontario in quanto « questi vocaboli contraddistinguonsi da libertà e da libero ».

---

(1) Vedi s. Tom. in *Metaph.* X, Lect. VIII.

(2) *Ad rationem et definitionem peccati pertinet voluntarium; nec definitionis quaestio est, sed causae et originis, utrum omne peccatum debeat esse voluntarium.* Questa proposizione è evidentemente condannata, perchè con essa volea Bajo affermare, che si può dare un *peccato colpevole, imputabile, demeritorio* senza libertà.

(3) Veramente la parola *volontà* non entra nella proposizione.

« Sono dunque amendue autori di una interpretazione ri-
« futata dall' uso di parlare, e però di una interpretazione
« falsa, nè capevole di difesa (1).

59. Ma il vero si è, che nè il Propagatore nè il Rosmini ha mai insegnato nulla di simile. Dunque con questa falsità non fa il C. che accrescere il numero di quelle innumerevoli, che abbiamo notate ne' suoi predecessori e maestri co' due scritti a questo precedenti, invitandoli a giustificarsi, senza che abbiano più osato zittirne.

60. Dando adunque il suo luogo alla verità, il *Propagatore* dimostrò, che tanto se la parola volontario nella citata proposizione di Bajo si prende in senso di *volontario semplice*, quanto se si prende in senso di *volontario libero;* quella proposizione non può mai applicarsi a condannare la dottrina della Chiesa da noi seguita. Questo non è certamente un insegnare, che quella parola si debba prendere in senso di volontario semplice, come asserisce il C.

61. Scoperta la *bugia;* egli è uopo che si vegga anche com' essa venga manipolata strada facendo moltiplicandosi, e da sè medesima fecondandosi.

Da prima il teologo nostro, in vece di esporre la indicata alternativa, FINGE che i due membri di essa sieno due argomenti diversi adoperati successivamente dal Propagatore; e lo riconviene di contraddizione. E certo, che l' uno di quegli argomenti non può stare insieme coll' altro. Poichè se il *voluntarium* della proposizione di Bajo vuol dire *volontario semplice*, esso non può voler dire *libero*, e viceversa. Compiacendosi quindi di questa sua bell' INVENZIONE, scorrazza e trionfa a sua posta per molte faccie del suo articolo! (2)

62. Dopo aver così finto, che il Propagatore rechi due argomenti successivi, nell' un de' quali supponga che il *voluntarium* significhi *volontario semplice*, e nell' altro che significhi *volontario libero*, sopprime quest' ultimo membro dell' alternativa, e dichiara avere il Propagatore INSEGNATO doversi prendere il *voluntarium* in senso di *volontario semplice!* (3)

(1) C. facc. 41.
(2) C. facc. 7-13.
(3) C. facc. 41.

63. Per quello che riguarda a me, sono trattato colla stessa onestà. Dice che anch' io *insegno*, doversi prendere in senso di *volontario semplice* la parola *voluntarium* nella proposizione di Bajo (1). Se non che il suo mentire riesce più sguaiato; poichè

1° lungi dall' aver io insegnato, che il *voluntarium* di Bajo si debba prendere per *volontario semplice*, ho dichiarato espressamente il contrario. Mi si permetta di riprodurre le mie parole: « La medesima (proposizione XLVI) non parla che di « quella specie di peccati che sono vere colpe, i quali esigono « sicuramente LA LIBERTÀ » (2). Dopo le quali parole, a fine di rimuovere anche tutti i possibili cavilli, ebbi soggiunto: « Che se si volesse prendere la parola *voluntarium*, usata « nella proposizione di Bajo, per quel che suona, cioè per « volontario semplicemente, per volontario in genere; or dove « troverà mai il nostro Eusebio, che noi abbiamo detto un « così grosso errore, quale sarebbe quello, che dar si potesse « peccato dove nulla v' avesse di volontario, quando anzi il « peccato è per noi, come sempre diciamo, una stortura della « volontà? più tosto potremmo ben noi ritorcere, ed il faremo « più estesamente di sotto (3), quella proposizione condannata « contro di lui medesimo » (4).

2° Perchè il dire che io ho insegnato doversi prendere il *voluntarium* della proposizione per volontario semplice, cozza con quello ch' egli stesso poche faccie innanzi avea confessato, scrivendo, « Che se (il Rosmini) nell' ultima sua opera fece « menzione d' interpretazione sì fatta, non osò tuttavia di trarla

---

(1) « Ma il Rosmini, non meno che il Propagatore, insegnano doversi anzi prendere « in significato di volontà, e di volontario in quanto questi vocaboli contraddistinguonsi « da libertà o da libero ». Facc. 41.

(2) *Risposta al finto Eusebio*, VIII.

(3) Tutto ciò che si disse da me nella Q. III della *Difesa*, dimostra che, secondo Eusebio e compagni, a costituire il peccato originale de' bambini non si esige niuna volontà storta, che sia in essi stessi nè libera, nè non libera, di maniera che s'avvera che, secondo Eusebio, *Ad notionem et definitionem peccati non pertinet voluntarium*; e tuttavia il signor C. non s'è accorto ch' io sia più tornato su questo argomento; e me ne rampogna. C. facc. 18.

(4) C. facc. 18.

« di mezzo, se non in un modo condizionale dicendo: « Che « se si volesse, ecc. » (1).

Ecco adunque dimostrata *in pratica* quale sia la morale del *razionalismo*, quella morale che fu condannata in teoria da Innocenzo XI e da altri sommi Pontefici: si può mentire e calunniare ogni qual volta sembri necessario a sostenere il proprio partito.

CAPITOLO X.

COME I TEOLOGI RAZIONALISTI ESALTINO INDEBITAMENTE L'UMANA NATURA SOSTENENDOLA SENZA VIZIO O INFEZIONE ORIGINALE.

64. Ma ond'avviene poi, che i teologi nostri tanto si sdegnino al solo immaginare (ed è tutta loro immaginazione, come vedemmo), che a talun piaccia intendere la proposizione di Bajo, *Ad rationem et definitionem peccati non pertinet voluntarium, etc.* d'un volontario semplice? Sarebbe forse un assurdo, l'intenderla così? Sarebb'egli un cadere nel Bajanismo? Direbbe forse un errore colui che dicesse, che alla definizione del peccato appartiene il *volontario* in genere? quasichè coloro che esigono alla ragion del peccato il *libero*, possano poi negarle, senza contraddirsi, il *volontario semplice* già compreso nel *libero?*

65. No, che il dir questo non è errore, se pur non si vuole tacciar d'errore sant'Agostino, che, prendendo così appunto la parola *volontario*, tolse nel libro I delle sue *Ritrattazioni*, cioè nell'opera che sopra tutte l'altre del santo Dottore dee fare autorità, a dimostrare, che *ad definitionem peccati pertinet volontarium.* Perocchè ivi egli dice, che tanto chi pecca con volontà libera, quanto chi pecca con volontà necessitata, sempre pecca con *volontà*, soggiacendo questi secondi alla necessità in pena d'altri peccati liberi che precedettero. Dimostra dunque prima, che peccano *con volontà* quelli che peccano liberamente dicendo: *Quisque autem sciens peccat, si potest cogenti ad peccatum sine peccato resistere nec*

(1) C. facc. 13.

tamen facit, utique VOLENS *peccat: quoniam qui potest resistere non cogitur cedere.* Dimostra poscia, che peccano con volontà quelli che peccano necessitati così soggiungendo: *Qui vero* COGENTI CUPIDITATI BONA VOLUNTATE RESISTERE NON POTEST, *et ideo facit contra praecepta justitiae, jam hoc* ITA PECCATUM EST, UT SIT ETIAM POENA PECCATI. Di che conchiude che in ogni modo *ad rationem peccati pertinet voluntarium*, dicendo: *Quapropter peccatum* SINE VOLUNTATE *esse non posse, verissimum est* (1). Di che si raccoglie contro l'assunto del nostro nuovo teologo 1° che la parola *volontà*, e di conseguente *volontario*; non ha il solo senso di libero, com'egli pretende; 2° che la proposizione di Bajo merita di essere condannata ugualmente anco se colla parola volontario in essa adoperata s'intenda esprimersi il *volontario in genere;* 3° che l'intenderla così, e l'averla per condannata anche in questo senso, può essere un errore d'interpretazione, non mai un errore contro la sana dottrina; se pure non si dimostra prima, che sant'Agostino erri in tali materie.

66. E ciò posto, perchè dunque, noi torniamo a chiedere, i nuovi teologi tanto s'allarmano solo immaginando, che il volontario di quella proposizione si voglia intendere per *volontario in genere?*

N'hanno la loro ragione; ed è perchè, così intesa, ella ferisce nel cuore il loro erroneo sistema, tendente ad esaltare indebitamente la natura umana, pretendendola immune da qualsiasi vizio originale (2); sicchè e la *libertà* non abbia un *assoluto bisogno* della grazia del Salvatore, almeno per osservare compiutamente la legge naturale, e la *ragione* non abbia un *assoluto bisogno* della rivelazione, acciocchè possa l'uomo ottenere il suo fine: alle quali dottrine conduce lo spirito razionalistico, che hanno preso a loro guida.

67. E veramente se colla condanna di quella proposizione è stato solamente deciso, che a costituire un peccato è necessario il *libero*, essi si credono licenziati ad affermare, che l'atto

(1) L. I, c. XV.

(2) Vedi questa sentenza del falso Eusebio e compagni, confutata nella mia *Risposta*, N. XXII e segg.

di libera volontà che pose Adamo peccando è tutto quanto il volontario che entra a formare il peccato originale de' posteri, senza che rimanga un bisogno al mondo di riconoscere un vizio intrinseco nella volontà di questi, ne' quali non può essere certamente il libero. Ma se s'intende in quella vece essersi deciso, che a costituire un peccato è necessario il *volontario* (libero o no); in tal caso non possono più dire che quella proposizione non riguarda menomamente il vizio naturale inerente alla volontà de' bambini. Conciossiachè ella potrebbe benissimo riferirsi alla volontà viziosa di questi; e tanto più che rimarrebbe facile a chicchessia d'argomentare in questo modo.

68. Egli è di fede, che il peccato originale in Adamo, e il peccato originale ne' suoi discendenti, sono peccati numericamente distinti (1). Se dunque sono distinti numericamente i peccati, devono esser distinti del pari gli elementi che li compongono e li costituiscono. Ma il volontario è un elemento costituente il peccato per la proposizione XLVI di Bajo condannata. Dunque dee esservi un volontario distinto che costituisce il peccato di Adamo, e un altro volontario numericamente distinto dal primo, che costituisce il peccato del bambino da lui discendente.

69. La quale argomentazione irrepugnabile vale, si noti bene, pel solo *peccato*, non per la *colpabilità del peccato*, che tutta si dee desumere dalla libertà del primo padre che lo commise.

70. Sebbene noi qui non abbiamo veramente bisogno d'insistere sul senso del *voluntarium*, che trovasi nella proposizione di Bajo; giacchè ad ogni modo sembra chiaro, che, come in ogni discendente di Adamo, ci ha un *peccato proprio*, così dee esserci un *volontario proprio*, cioè uno stato della volontà peccaminoso ed empio; non potendo la volontà di un uomo, per esempio di Adamo, essere nè l'elemento costitutivo, nè il soggetto del peccato originale, in quant'è proprio del suo discendente, e però distinto di numero da quel di esso Adamo. Come adunque Eusebio e i suoi compagni possono confessare

---

(1) Questo fu dimostrato nelle *Nozioni di peccato e di colpa illustrate*, XV e segg.; nè alcuno degli anonimi ha saputo finora replicare un iota alle prove ivi addotte.

sinceramente la fede cattolica che riconosce un proprio peccato ne' posteri, quand' essi escludono ogni infezione ed ogni vizio dalla volontà di questi, e però riducono il peccato (pel quale non intendono che un atto *libero*) alla mera *imputazione estrinseca* dell' atto libero e colpevole di Adamo?

71. A cansare ogni rimprovero, pongono essi mano a due spedienti. Col primo cercano di tranquillare i teologi, facendo lor credere essere intieramente alieno dalla loro dottrina il distruggere il dogma del peccato originale; e consiste in dichiarare, che ammettono per *elemento volontario* costitutivo del peccato proprio del bambino la stessa volontà libera di Adamo; e peró che ben riconoscono essere il volontario un elemento necessario a costituire il peccato, e anzi si lagnano come il Rosmini creda ch' essi gliel voglian negare (1). Ma essendo tuttavia impossibile il non riconoscere un manifesto assurdo nell' ammettere che il peccato proprio d' un individuo, per esempio d' un bambino, abbia per suo elemento costitutivo il volontario proprio di un altro individuo, per esempio di Adamo: ed il Cristianesimo ammettendo sì de' misteri, non mai degli assurdi (2), essi ricorrono al secondo spediente, col quale credono di tranquillare i filosofi, confessando loro, che la voce peccato, quand' essi parlano dell' originale, la pigliano in tutt' altro significato, « non ricevendo il peccato originale nel bam-« bino considerato, nè la nozione di colpa, nè quella di pec-« cato » com' essi stamparono (3).

(1) C. facc. 15.

(2) Recai i loro passi e ne feci la confutazione nel citato opuscolo *Le nozioni di peccato*, ecc. VII-XI, XII, XVII, XXI. — Viene qui in mente quel buon francescano che avvezzo a dir nostre tutte le cose, invece che mie, diceva pure, di sè parlando, la persona nostra ». In fatti il peccato originale ne' bambini, benchè veniente dalla natura, dimora nella loro persona INFICIT PERSONAM, come dicono i maestri in divinità. Ora come la persona è *incomunicabile,* così tutto ciò che cade nella persona non può accomunarsi con veruno, e però nè il volontario che ha sede nella persona di Adamo può esser comune alla persona del bambino ; nè il volontario del bambino può esser comune alla persona di Adamo. Quindi nè pure il peccato, sì giustamente dichiarato dal sacro Concilio di Trento *unicuique* PROPRIUM. Tutto ciò dimostra quanto sia necessaria a sgroppare le difficoltà di questo importante punto teologico, la distinzione del *peccato* dalla *colpa,* non potendo quello che esser *proprio,* ma questa sì, potendo essere participata in comune, come ho osservato nelle *Nozioni di peccato e di colpa,* ecc.

(3) Se il peccato originale ne' bambini considerato non « riceve nè la nozione di colpa nè quella di peccato » come insegnano i nostri anonimi, come poi si dirà, che *in remis-*

72. Così realmente essi distruggono il peccato originale, confessandolo nelle *scuole teologiche*, ma rendendolo un assurdo; e poi correggonsi nelle *scuole filosofiche*, cioè dichiarando che la parola peccato applicata all'originale de' bambini non significa più peccato. Ma badisi bene, che quando un dogma è reso un assurdo, egli è bello ed annullato in tutte le intelligenze umane; e quand'esso è ridotto ad una parola, basta un frego sulla carta ed è cancellato. No; i dogmi della Chiesa non consistono in meri vocaboli; sono ciò che i vocaboli significano, e costituiscono l'oggetto della nostra credenza: la Chiesa colle sue parole non cerca di illudere gli uomini. Laonde, come S. Gregorio Nazianzeno diceva, che *non in verborum sono, sed in sententiis veritas est* (1); così noi possiam dire, che la verità cattolica al tutto manca ne' nostri teologi, perchè manca *in eorum sententiis*, quantunque si studino ad ogni possa di far apparire che ella vi sia *in sono verborum*.

73. E dee parere pure, a chi un poco riflette, la strana cosa, che si diano degli uomini i quali vogliano far credere che un *peccato proprio* possa esistere *senza una volontà propria peccaminosa*. Certo, il profondo Estio non solo parlava cattolicamente, ma in modo conforme al senso comune, dicendo che a stabilire il dogma del peccato d'origine ne' bambini non basta nè il solo volontario in Adamo, nè il solo volontario ne' bambini; ma che entrambi questi volontarii s'esigono; quel d'Adamo che è libero esigendosi a spiegarne l'imputazione ossia la *colpabilità*, quel de' bambini a spiegare la *sostanza del peccato* che viene imputato (2). Quindi egli è più chiaro del sole, che *Ad rationem et definitionem peccati requiritur voluntarium*, non solo inteso il *voluntarium* per *libero*, qual fu in Adamo, ma inteso anche per *volontario semplice* e non

---

sionem peccatorum veraciter baptizantur? C. Concil. Cartag. 418, can. 2. — Trid. *De pecc. orig.* can. 4). E se il peccato de' bambini, com'anco essi s'esprimono, non è peccato *simpliciter* ma *secundum quid*, o *quadamtenus*; dunque nè pure è vero, che si battezzano *simpliciter, in remissionem peccatorum*: ma solamente *secundum quid*, ovvero *quadamtenus*. È ella questa la dottrina cattolica?

(1) Ep. XXVI.

(2) Vedi la mia *Risposta ad Eusebio*, Num. C.

libero, qual ora è ne' bambini che nascono, checchè altri si cianci. E s'abbia qui il lettore, se ancor ne dubita, una sopraggiunta d'altri argomenti, acciocchè nessuno più s'ostini a negare una sì preziosa verità del cattolico insegnamento, o se la nega, sia inescusabile. Cominciamo dalla Scrittura.

74. La Scrittura dice non solo che, *per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit* (1); ma ella usa altresì come formola solenne, quest'altra: *Eramus* NATURA *filii irae* (2), formola consacrata anche dal Concilio di Trento e da tutta l'ecclesiastica tradizione (3). Ora i teologi nostri, che non riconoscono altro costitutivo del peccato originale de' bambini se non il *volontario libero* di Adamo, debbono di conseguente negare all'Apostolo ed alla Chiesa che i bambini sieno NATURA IPSA *peccatores*, e in quella vece sostenere che sieno *peccatores voluntate libera primi parentis tantum, et non naturâ*. Ma or che cosa dicevano altro gli antichi Pelagiani? Non era questa appunto nel fondo la loro dottrina? Uno de' loro primi padri, Teodoro vescovo di Mopsuesta, non ebbe scritto appositamente un'opera in cinque libri partita *contra asserentes peccare homines* NATURA *non* VOLUNTATE? (4). E chi mai erano questi *asserentes peccare homines naturâ?* Secondo Teodoro, erano certi eretici dell'Occidente, che andavano contaminando la Chiesa, uno de' quali, da lui chiamato Aram *(imprecatio, maledictio*, se pure il nome non è storpiato dai copisti) si prende da lui direttamente a impugnare. Nè, a dir vero, la franchezza di Teodoro, d'onorare del titol d'eretici quelli occidentali ch' egli impugnava, andò senza effetto; perocchè ne fu gabbato lo stesso Fozio quattro secoli dopo, che veramente si persuase, scrivesse Teodoro *adversus Occidentales hac labe infectos*, com' egli s'esprime dando conto di quell'opera (5). E che perciò? Non ha egli la calunnia, come si suol dire, sempre corte le gambe? E qual altro frutto rac-

---

(1) Rom. V, 12.

(2) Eph. II, 3.

(3) Sess. VI, *De justif.*, c. I.

(4) Vedi il Garnerio, *Appendix ad Dissert.*, VI, c. I.

(5) *Biblioth.* Cod., CLXXVII.

colse Teodoro dalla sua, fuor di quel dell'infamia? qual altro frutto raccolse dall'aver egli, eretico, chiamati eretici i cattolici, e nominato *imprecazione* o *maledizione* (Αρα) il dottor massimo della Chiesa, s. Girolamo? Erano adunque i cattolici che sostenevano, come dice Teodoro, *homines* NATURA *non voluntate peccare: naturâ inquam, non ea qua praeditus ab initio conditusque est Adam (illam enim bonam, et boni Dei opus esse asserunt), sed ea, quam post peccatum adeptus sit, quando per praevaricationem et peccatum, malam pro bona, mortalemque pro immortali commutavit. Hac quippe ratione,* NATURA QUOQUE IMPROBOS EFFECTOS, *qui antea naturâ boni fuissent:* IN NATURA *jam et non in voluntate peccatum sibi acquisivisse* (1). Così Teodoro duramente alquanto esponeva il sentir de' cattolici, siccome eretici da lui tradotti al giudizio pubblico e combattuti. Nè egli fa maraviglia, se esponesse i loro sentimenti con espressioni un po' dure solendo così fare tutti quelli che tolgono ad impugnarli, sperando di riuscirvi più facilmente, più che infedelmente gli espongono. Per altro egli era vero, che la cattolica Chiesa insegnava (*homines*) NATURA QUOQUE IMPROBOS EFFECTOS (2).

---

(1) Ivi.

(2) La frase cattolica, *homines* NATURA *improbos effectos,* come tant' altre somiglianti usate universalmente dalla Chiesa, per le quali or si dice che « gli uomini sono peccatori per natura », ora che « sono in istato di natura scaduta » ecc., hanno tutte origine dal luogo citato di s. Paolo: *Eramus* NATURA *filii irae.* Questo linguaggio costante ed universale della Chiesa, prova ad evidenza che LA CHIESA ha giudicato quella frase dell'Apostolo esser caratteristica del peccato originale e non d'altro peccato; a malgrado che qualche SINGOLO TEOLOGO abbia opinato diversamente, insegnando che l'Apostolo parla in quel testo di ogni maniera di peccato, anche attuale. Conforme a quello che avea fatto la Chiesa precedentemente, il Concilio di Trento applicò pure il citato luogo dell'Apostolo al SOLO peccato originale (*De justif.,* c. I). Ma gli eretici neganti il peccato d'origine, cercarono sempre di travolgere dal vero lor senso tutti i passi in cui l'Apostolo ne parla; e a snaturare il passo citato, fatalissimo al loro sistema, posero in particolar modo la sottigliezza de' loro ingegni. Fra gli altri Giuliano d'Eclana pretese che si dovesse tradurre *eramus prorsus filii irae,* perchè la parola φύσει si usa a significare anche *prorsus, omnino,* e quindi che potesse intendersi anche de' peccati attuali. Sant'Agostino lo confutò ampiamente L. VI, 33. *Contr. Jul.;* e L. IV, c. CXXIII, *Oper. imperf.* Ma non v'ha niuna delle tante sottigliezze degli antichi pelagiani, che ne' tempi moderni non sieno state riprodotte da' teologi razionalistici, che dannosi tuttavia vanto di combattere le eresie, già seppellite, del settentrione. L'interpretazione di Giuliano d'Eclana del passo dell'Apostolo di cui parliamo, fu riprodotta da Ricardo Simon, *Hist.*

In questo trovava l'assurdità Teodoro, e in questo la trovano i nostri teologi; i quali, per evitarla, vengono a dire che gli uomini non sono improbi per natura (la quale anzi è sana,

---

crit., Tom. IV, c. XX, ampiamente pur confutato dal Bossuet nell'egregia sua opera, *Défense de la Tradition, et des saints Pères*, L. VII, c. VII. Ma che valse ciò? Ha forse imparato cos'alcuna da queste replicate sconfitte la fazione de'teologi razionalistici? Anzi con quell'ostinazione che la distingue, ella riproduce ora contro di me la stessa obbiezione che facea l'eretico Giuliano contro sant'Agostino e la Chiesa cattolica circa la maniera d'intendere l'*eramus natura filii irae* di S. Paolo, tacciandomi che io voglia provare l'esistenza del peccato originale con un testo, che non prova punto, perchè può essere applicato anche a'peccati attuali. Così Paolino Dinelli nella *Continuazione delle considerazioni sopra il Trattato della Coscienza morale*, Lucca, dalla Tipografia Giusti 1842. Lett. IV, facc. 68-70. Egli dice, che l'intendere la parola φύσει per *onninamente* come Giuliano, « è il primo significato delle parole dell'Apostolo; imperocchè egli non « considera soltanto la corruzione della natura in Adamo, ma ancora e molto più quello « che da essa è derivato, cioè che i figli d'Adamo servano quasi naturalmente, cioè on- « ninamente alla carne ed al peccato, e però sieno figliuoli d'ira, fino a che per la grazia « di Gesù Cristo sieno liberati e riformati. Di verità l'Apostolo tratta di peccati attuali, « com'è chiaro dai precedenti versetti ». Fu già risposto al Dinelli dal reverendissimo signor canonico Bertolozzi nella sua opera, *Peccato originale e moralità* (Lucca, 1842), facc. 90 e segg. Ma poichè egli è uscito in Lucca stessa un difensore ANONIMO del Dinelli, che dicesi « un povero prete campestre », secondo le solite finzioni, che vanno tanto a sangue de'nostri teologi, io stimo bene d'aggiunger qui alcune riflessioni, che valgano a ribadire meglio il chiodo. E sono queste: 1° Il parlare che fa l'Apostolo di peccati attuali ne'versicoli precedenti, non prova che egli parli di peccati attuali anche nell'espressione, *eramus naturâ filii irae*, riuscendo il senso del suo discorso naturalissimo e più efficace, se queste parole s'intendano del solo originale, causa de'peccati attuali. Perocchè volendo l'Apostolo magnificare il benefizio della redenzione e del Battesimo, descrive quali erano gli uomini prima di ricevere la grazia del Salvatore, cioè dati in preda alle loro passioni (ecco i peccati attuali che accenna) e guasti nella natura stessa (ecco il peccato originale, fonte delle passioni e de'peccati attuali). E de'suoi ebrei medesimi dice: *Et nos omnes aliquando conversati sumus in desideriis carnis nostrae, etc.* (peccati attuali); *et eramus naturâ filii irae sicut et caeteri* (peccato originale), affin di mostrare che non la legge nè i riti mosaici *(infirma, et egena elementa)*: ma la sola grazia del Salvatore aiuta l'uomo ad adempire la legge ed a resistere alle passioni. Ora poi il dire, che anche gli ebrei « erano per *natura* figliuoli dell'ira », non esclude che *per grazia* non fossero più de'gentili, benchè non avessero quella grazia grande che il Salvatore diffuse ne'cuori *per Spiritum sanctum*. 2° Il dire poi l'Apostolo, *eramus naturâ filii irae* SICUT ET CAETERI, dimostra parlare di un peccato comune a tutti gli uomini, giacchè *caeteri* che cosa significa altro che *omnes?* È comune a tutti è appunto il peccato originale, radice degli altri. 3° Il Dinelli afferma che s. Girolamo intenda il φύσει avverbialmente per *naturaliter, omnino, prorsus*. E questo appunto asserì di s. Girolamo Riccardo Simon; ma egli fu riconvenuto di mala fede dal Bossuet nel luogo citato, e da Gio. Franc. Bernardo De Rubeis nella sua opera *De peccato originali* (cap. XV). Era dunque necessario che il Dinelli si prevalesse di Cornelio a Lapide con qualche discernimento maggiore, e non così alla grossa. In fatti s. Girolamo nel suo commentario nel-

sanissima), ma solo per la volontà libera del primo padre ben inteso, così essi aggiungono poi, che non trattasi d' un peccato secondo tutto il valore della parola, ma *secundum*

---

l'epistola agli Efesini espone il vero suo sentimento, leggendo *natura filii irae* (non avverbialmente *naturaliter), et hanc lectionem,* dice il De Rubeis, VELUTI GENUINAM EXPONIT, e poi reca le altrui opinioni così, *Quidam* (dunque non egli, ma altri) *pro eo, quod nunc exposuimus : « et eramus naturâ filii irae », pro* natura, prorsus, *sive* omnino, *quia verbum ambiguum est, transtulerunt. Quod etsi sic sonet, juxta ea quae diximus exponendum est.* 4.° Finalmente egli è un principio falsissimo e pernicioso quello che segue nelle sue *Considerazioni* il Dinelli, di dichiarare cioè incerto il significato de' passi della Scrittura, e questi non atti a provare, quando gl' interpreti non sono uniformi nello intenderli; perocchè in tal modo non so se vi sarebbe un solo passo nel sacro Codice che valesse a provar cos' alcuna; giacchè infinite sono le opinioni de' commentatori, e fra questi ve ne hanno certo di autorevolissimi, ma ancor di mediocri, e finalmente di men di mediocri; ve ne hanno di sani, ma ancora d' infetti di errore. Convien dunque metter da parte le opinioni singolari di questo o di quel commentatore, attenendosi ai più autorevoli ed alla grande maggioranza, e sopra tutto poi all' autorità della Chiesa; massime se l' interpretazione contraria venga dagli eretici, e favorisca le loro perniciose dottrine. Le quali circostanze tutte concorrono pienamente a stabilire che l'*eramus naturâ filii irae* si dee intendere caratteristicamente del peccato originale; e non so se si possa scusare da temerità il trarlo ancora in dubbio, e se il tentativo di privar la Chiesa di questa prova scritturale del peccato d' origine, anteponendo l' autorità di Giuliano di Eclana e di qualche altro moderno commentatore che l'ha seguito, all' autorità del sacro Concilio di Trento, possa andare immune da sospetto d' eresia.

Conchiuderò osservando, che lo spirito razionalistico, corrodendo lentamente i fondamenti della verità, produce infine lo scetticismo; di maniera che nella storia del Razionalismo si possono osservare due periodi : quello del *Razionalismo dogmatico,* e quello del *Razionalismo scettico.* Abbiamo veduto lo spirito razionalistico produrre innumerevoli opinioni su tutte le quistioni morali, e poi stabilire che si potevano seguir tutte, perchè, quand' avessero anche un solo teologo a lor favore, erano già probabili! Questo è lo scetticismo in morale. Tempo fa in un articolo inserito nella *Biblioteca Italiana* mi si riprendeva, perchè io citassi la Scrittura, colla quale, si diceva, si può provare tutto ciò che si vuole, attesa la discrepanza degl' interpreti! Quest' è lo scetticismo applicato alla Scrittura divina. L' apologista del Dinelli dice anch' egli, che i testi della Scrittura da me allegati non provano, perchè « possono letteralmente spiegarsi in modo diverso, » e possono spiegarsi in modo diverso, perché vi ha qualche interprete che diversamente gli intende; questa è la ragione del Dinelli. « Dunque come possono concludente- « mente siffatti testi dimostrare la tesi del Rosmini? Un testo d' INCERTO SIGNIFICATO non « può mai essere prova concludente d'una tesi» (N. XVIII). Il detto, che i testi della sacra Scrittura sono d' incerto significato, preso a rigore, pizzica d' eresia; quasichè lo Spirito santo parli con incerto significato, e non si possa colle sue divine parole provar cosa alcuna. Lungi da noi tali empie e desolanti dottrine. Noi ci atteniamo alla Chiesa sicura interprete delle divine Scritture; ad essa ci siamo attenuti intendendo l' *eramus naturâ filii irae* del peccato originale esclusivamente, nè le sottigliezze razionalistiche de' nostri teologi da essa ci staccheranno.

quid, e *quadamtenus* (1), il che, a parlar chiaro, significa un peccato per cotal maniera di dire usitata, non già un peccato reale ed effettivo; del che rimarrebbe più che contento Zuinglio, che insegnava del pari, il peccato originale ne' bambini dirsi solo peccato per metonimia (2).

75. Per altro, l'obbiezione di Teodoro precursore de' Pelagiani, di cui questi poscia fecero si grand' uso, che il peccato si debba sempre porre in essere dalla VOLONTÀ, e non possa dalla NATURA; nasceva, a mio parere, dalla poca meditazione sulla umana natura. Quell'obbiezione in fatti rimane confutata assai facilmente, benchè di tanta apparenza, rispondendo loro in questo modo: « Sì, egli è vero quello che voi altri dite, che il peccato dee sempre essere costituito dalla *volontà* di colui nel quale si trova, perocchè, essendo il peccato proprio, anche la volontà che lo costituisce dee esser propria. Ma voi errate nel tirare da questo principio la conseguenza, che dunque l' uomo non possa essere peccatore PER NATURA. Vi avviene di cadere in questo errore, perchè non avete osservato con estensione bastevole la condizione della umana volontà: voi vi persuadete, che tutta la volontà si riduca agli atti di essa, ma la cosa non è così. Innanzi agli atti suoi vi ha la potenza stessa della volontà, la quale forma parte della umana NATURA. Se dunque questa potenza riceve una QUALITÀ E DISPOSIZIONE IMMORALE, l' uomo è improbo ad un tempo PER VOLONTÀ e PER NATURA, poichè, come si diceva, quella è parte di questa. Che poi questa *disposizione immorale* possa dirsi *peccato* (abituale); egli è facile a provarsi quando si consideri, che il peccato è un'*inordinazione della persona umana*, e che la volontà immoralmente disposta è quella che costituisce propriamente la persona dell' uomo. » Tutto questo discorso è coerente; e con esso riman dileguato quell'apparente assurdo, che gli eretici

---

(1) Così l' autore dell' *Esame critico*, Art. I, n. 13. 14.

(2) Veggasi *Declaratio ad Urbanum Rhegium Augustanum Ministrum*, nella quale l' eresiarca Uldrico Zuinglio scrive: *Hoc ipsum volo: culpam originalem non vere, sed* METONYMICE *a primi parentis admisso culpam vocari*, parole che sembrano copiate dall' Anonimo autore dell' *Esame critico*, e che esprimono il sistema del peccato originale, che i nostri moderni teologi cercano, con tanti sofismi e male arti, di far prevalere nelle scuole della cattolica teologia in Italia. Ma si dian pace: non riusciranno.

rinfacciano all'insegnamento della Chiesa circa il peccato originale; e giustificato appieno questo insegnamento. All'incontro i moderni teologi razionalisti, per isfuggire da quell'assurdo, fanno una transazione cogli eretici, colla quale, abbandonando loro la sostanza del dogma, si contentano di salvare alcune frasi, come coloro che, dando i denari a' ladroni, salvan la borsa (1).

76. Ora l'accennata risposta, che, ben intesa, chiude la bocca agli eretici, chi ne considera il fondo, non è mia; ma è de' Padri e de' Dottori ond' io la trassi. Per non essere infinito, mi limiterò a mostrare com'ella si trovi, argomentando da' principii di S. Tommaso.

S. Tommaso rassomiglia il peccato originale de'*posteri* al peccato della *mano* dell' omicida. La mano è mossa al peccato dall'omicida stesso; e così i posteri, *motione generationis*, sono mossi al peccato dalla natura peccatrice di Adamo generante (2). Il movimento peccaminoso della mano è come una continuazione del movimento peccaminoso dell'anima dell' omicida; e lo stato peccaminoso de' posteri è come una continuazione, mediante l'abito rimasto nell'uomo che ebbe peccato, del movimento peccaminoso di Adamo prevaricatore. Ma qui nasce

(1) I teologi razionalisti cercano di far credere che la questione di cui si tratta non appartenga alla fede. Fu questo un artificio di Celestio, com' è noto. Perocchè, dicon essi, alla fede appartiene solo l'*esistenza* del peccato originale; ma quant' alla questione dell'*essenza*, quest'è lasciata dalla Chiesa alla libera opinion de' teologi. Sì, rispondo io; ma a condizione, che col pretesto di spiegare in che consista l'*essenza* del peccato d'origine, non se ne distrugga l'*esistenza*. Quindi, che la questione, in che consiste l'essenza del peccato d'origine, sia cosa opinabile, io l'accordo, ma aggiungendovi: *dentro certi confini*. Conviene, vale a dire, assegnare a quel peccato un'essenza tale, che il mostri *vero peccato* nel senso comune della parola. Poiché se gli si dà tale essenza, nella quale non si verifichi il concetto di vero peccato; con ciò è distrutto il dogma stesso dell'*esistenza di esso peccato;* come fanno appunto gli anonimi che confutiamo.

(2) *Sic ergo peccatum originale* IN ISTO HOMINE, VEL IN ILLO *nihil est aliud, quam id, quod ad ipsum pervenit per originem ex peccato primi parentis; sicut peccatum in manu aut in oculo, nihil aliud est, quam id quod pervenit ad manum vel ad oculum ex motione primi principii peccantis, quod est voluntas: licet ex una parte motio* PER NATURALEM ORIGINEM (si noti bene); *ex alia vero parte per imperium voluntatis.* (De malo Q. IV. a. II). Si osservi che s. Tommaso parla d'un positivo movimento impresso nel generato dal generante *per naturalem generationem*, come è positivo il movimento peccaminoso che viene impresso alla mano dall'omicida *per imperium voluntatis.*

una grave difficoltà. La mano non è veramente peccatrice; ma si dice tale per sineddoche, o per metonimia come direbbe Zuinglio, o *quadamtenus* come dicono i nostri anonimi. Nè pure i posteri adunque, secondo tale esempio, saranno in senso proprio e vero peccatori. Tale difficoltà si vince benissimo argomentando dai principii di S. Tommaso. Il principio fondamentale, che egli pone è questo, « il movimento comunicante il « peccato non produce il peccato, se non quand' è ricevuto in « ciò che può esser soggetto di peccato. » Ritengasi bene questo principio, che è il fondo dell'argomentazione dell'Angelico, e non badisi materialmente alle parole. Argomentando da un sì chiaro e fecondo principio, che si deduce? Si deduce, che la similitudine della mano dell'omicida, benchè in sè stessa opportuna a illustrare il concetto, per accidente poi in qualche cosa non calza, come accade sempre colle similitudini. Ma il principio riman generale: « Il peccato è ricevuto secondo che « quello a cui si comunica può essere o no soggetto di peccato. » Resta a dimandarsi: la mano può ella esser soggetto di peccato? Rispondesi: propriamente parlando no; ma per un cotal traslato può essere considerata come tale, a preferenza dell'asta e della spada (1). All'incontro poi, la *volontà personale* de' posteri è indubitatamente soggetto di peccato assai meglio della mano, perchè ella non è tale in linguaggio figurato, ma in

---

(1) *Jam vero si motus voluntatis pervenit ad aliquid quod non est susceptivum peccati, puta ad lanceam vel gladium,* NON DICIMUS (cioè la mano è soggetto di peccato per un cotal modo di dire, la spada o la lancia nè pure si suole dir tale) *ibi esse peccatum, nisi virtualiter et per modum effectus.* Ivi — Si prenda il principio nudo, su cui è appoggiata l'argomentazione, che è « il movimento peccaminoso comunicato, esser peccato quand' è « ricevuto in cosa che possa esser soggetto di peccato ». E s'osservi 1°, che il peccato de' posteri viene rassomigliato da S. Tommaso all'*esecuzione del peccato.* Sicchè il peccato di Adamo fu un solo, ma eseguito in membri diversi, ciascun de'quali è un vero distinto soggetto di peccato; perchè *unius hominis peccantis est unum peccatum secundum quod ad totum refertur et ad primum peccandi principium licet* EXECUTIO PECCATI FIAT PER DIVERSA MEMBRA (Ivi). 2.° Che il *peccato comunicato* non può esser altro che una positiva inordinazione appunto perchè *id quod pervenit ad manum de peccato unius hominis singularis est* QUIDAM EFFECTUS ET IMPRESSIO MOTUS PRIMI INORDINATI, QUI ERAT IN VOLUNTATE: *unde oportet, quod* EJUS SIMILITUDINEM GERAT (Ivi). Non è dunqne la semplice privazione della grazia santificante, secondo S. Tommaso e secondo la Chiesa cattolica, il peccato originale dei bambini, ma egli è una vera inordinazione della loro volontà impressa in loro dal generante *per motionem generationis.*

senso proprio. L'infezione morale adunque, trovando nelle persone umane a cui si comunica, veri soggetti distinti di bene e di male morale, vi è ricevuta come tale e diviene in essi un vero peccato.

77. Tutta questa dottrina dell'Angelico, intorno all'essenza ed alla comunicazione del peccato dimostra, 1.° ch'egli considera i bambini come riceventi dalla mozione del generante l'atteggiamento peccaminoso; 2.° che ricevono quell'atteggiamento come la mano riceve il movimento peccaminoso dall'omicida; ma che in essi è peccato più proprio che non possa essere nella mano; perchè essi sono veri *soggetti* idonei di peccato distinti dal generante; mentre la mano non è soggetto di peccato distinto dall'omicida, ma dicesi tale per un parlar figurato; 3.° che i bambini sono soggetti di peccato, perchè hanno una volontà personale, onde a questa è comunicata l'inordinazione in cui il peccato consiste. Dalla qual maniera, che usa l'Angelico a spiegare, in che guisa i posteri sieno peccatori *per natura*, si può agevolmente dedurre, che se il loro peccato vien messo in essere dalla *natura*, è ad un tempo la loro *natura morale* quella che, essendo suscettibile di peccato, propriamente ne rimane affetta, la qual *natura morale* è la loro propria *volontà personale:* onde essi sono costituiti peccatori *per volontà;* e quindi cessa l'assurdo obbiettato dagli eretici. Nel che sta la sostanza della risposta nostra a Teodoro.

78. Ma ora passiamo a vedere come i recenti teologi scavano sotto anche le fondamenta al dogma del peccato originale, e ad altri molti ad un tempo, distruggendo il concetto della *volontà semplice*, e altra volontà non riconoscendo nell'uomo che la *volontà libera:* quindi escludendo ogni altra specie di moralità, fuor di quella che dall' uso della libertà si produce.

CAPITOLO XI.

COME SI SFORZANO DI SOSTENERE CHE NON SI DÀ NELL'UOMO ALTRO VOLONTARIO CHE IL LIBERO.

79. Il C. prende a far tutto ciò in un lunghissimo tratto del suo libro (1), nel quale, senza un bisogno al mondo, tra-

(1) C. facc. 31-61.

vaglia e suda a dimostrare, che nella citata proposizione di Bajo la parola *volontario* non significa altro che *libero*.

Per riuscire a tale dimostrazione, bastava ch' egli avesse recate a confronto le tre proposizioni condannate 46ª, 47ª, 48ª; nell' ultima delle quali si afferma, che *Peccatum originis est habituali parvuli voluntate* VOLUNTARIUM *et habitualiter dominatur parvulos* EO QUOD NON GERIT CONTRARIUM VOLUNTATIS ARBITRIUM; dove dichiarasi *volontario* il peccato originale ne' bambini, perchè questi nol disdicono e non l' impugnano col loro *libero arbitrio*. Bajo ricorreva adunque al (preteso) *arbitrio* de' fanciulli per ispiegare come il peccato in essi fosse *volontario;* e però il *volontario* che Bajo esigeva nel peccato de' bambini era un *libero-negativo*, cioè era il non fare della loro libertà. All' incontro, egli non vedea necessario a costituire il peccato de' bambini il *libero-positivo*, che solo nella libertà di Adamo autore del peccato si rinviene, e quindi le proposizioni: 46ª *Ad rationem et definitionem peccati non pertinet voluntarium* (cioè il libero-positivo); *nec definitionis quaestio est sed causae et originis utrum omne peccatum debeat esse voluntarium.* 47ª *Unde peccatum originis vere habet rationem peccati sine ulla relatione ac respectu ad voluntatem, a qua originem habuit* (1). Così sarebbe rimasto dimostrato, che la parola *volontarium* ne' detti articoli intesa, ha il valore di *libero;* avvertendo però, che in generale quella parola, secondo la mente di Bajo, talora significa un *libero-positivo*, un atto, vera causa dell' azione peccaminosa *a qua originem habuit ;* e talora significa un *libero-negativo*, un

(1) Non riconobbe Bajo per sua la proposizione 46ª appunto perchè la parola *voluntarium* ammetteva un significato più esteso ch' egli non volesse; giacchè dalla definizione del peccato, egli escludeva il libero-positivo; ma non ogni volontario, come si vede dalla proposizione 48ª, in cui ammette pure un *volontario* nel peccato de' bambini. -- Il nostro C. trovasi in contraddizione manifestissima seco stesso, quando talora dice, che il *voluntarium* della proposizione 46ª si dee prendere nel senso di Bajo (C. facc. 41-43); talora poi soggiunge: « Le parole di questo articolo non sono di Bajo, ma « dei compilatori. Debbono dunque essere tolte NON SECONDO IL LINGUAGGIO PROPRIO A BAJO, « ma giusta il comun modo di parlare ». (C. XXXIV). Dalle quali parole risulterebbe, che il *linguaggio proprio a Bajo*, fosse quello di prendere il *voluntarium* in senso di *non libero*. Ma tosto appresso dice, che Bajo stesso usava sempre il *voluntarium* per libero!

non-atto della volontà, pel quale il peccato domina nell'uomo *eo quod non gerit contrarium voluntatis arbitrium.*

80. Con tale confronto, egli avrebbe pur conosciuto in che stia precisamente l'errore bajano; cioè nel costituire l'*essenza del peccato originale* de' bambini nel non-atto del loro libero arbitrio, quasichè fossero *obbligati* di far quello che è loro impossibile; e perchè nol fanno, incolpar si dovessero; il che è ad un tempo un errore contro la fede, ed un assurdo contro la ragione.

81. Ma il C., in vece di mettersi per la via piana e facile a dimostrare il suo intento, piglia un' ampia girata con isciacquo di volgarissima erudizione, tutt'a risparmio di logica. S'impegna egli a provare, che il *voluntarium* negli articoli citati di Bajo significa *libero;* perchè la parola *voluntarium* correva nell' uso comune de' teologi in senso di *libero*.

82. Acciocchè un tale argomento avesse forza da stringere, dovrebb' essere dimostrato pienamente, non già che la parola *voluntarium* si usasse *molte volte* per significare *libero*, ma che così si usasse *sempre;* di maniera che non vi fossero esempii di scrittori filosofici e teologici, ne' quali ella s' adoperasse in senso di volontario semplicemente o in genere, prescindendo dalla effettiva libertà. Certo non ci vuole una gran testa a capire, che se non si fa ciò, non si stringe che aria.

83. Tuttavia egli s' appaga di trar fuori una cinquantina forse di testi, ne' quali, secondo il suo giudizio, la parola *volontario* vale altrettanto che *libero;* conchiudendo poi, che dunque anche negli articoli di Bajo ella dee aver avuto questa medesima significazione!

84. Il fatto però si è, che la parola *volontario* non significa altro che *volontario*, cioè cosa voluta, cosa appartenente alla volontà. Tale è il suo primitivo significato, come l' origine e la formazione della parola dimostra.

Ora ciò che è *volontario*, ciò che è voluto, può esser voluto in due modi, perchè la volontà opera in due modi, cioè *necessariamente*, e *liberamente* (1). La parola volontario

(1) L'autore dell'*Esame critico-teologico*, art. II, facc. 34, scrive: « So medesimamente « essersi insegnato sempre mai, che la nozione di *spontaneo* è più ampia della nozione

esprime il *genere*, il necessariamente e il liberamente esprimono due *differenze specifiche* di questo genere; sicchè vi è un *volontario necessario* ed un *volontario libero;* e la parola volontario s'accomoda egualmente bene ad esprimere l'uno e l'altro; perchè il genere giustamente si predica di tutte le specie.

85. In pari tempo si vuol notare, che gli atti che fa la volontà *necessitata,* sfuggono più facilmente alla osservazione ed alla riflession nostra; ed all'incontro si osservano in noi con assai più di facilità gli atti liberi, ne' quali sentiamo di collocare manifestamente la nostra propria energia personale (1). Di più, gli atti volontarii-liberi diventano la materia ordinaria de' nostri discorsi, perchè, essendo essi in nostra balia, possiamo e dobbiamo governarli secondo le leggi e i precetti morali, e mettiamo in essi somma importanza, dipendendo appunto da essi tutta quella prosperità e felicità che noi ci possiamo procacciar da noi stessi (aiutati da Dio) in questa e nell'altra vita. Dalle quali due cagioni procede, che quando noi parliamo di *atti volontarii*, intendiamo spessissimo favel-

« di *volontario,* e che quella di *libero* è più angusta e della seconda e della prima. Quindi « si è stimato sempre molto più richiedersi perchè un atto sia libero, di quello si ricerchi perchè sia volontario; — e molto più esigersi ad un atto *volontario* che ad uno « *spontaneo* ». In queste parole si fanno tre i modi di operare della volontà; mentre sono due soli, il libero ed il necessario; nè altri, ch'io sappia, i filosofi, od i teologi ne distinsero. La confusione dell'Anonimo nasce dall'aver preso il *volontario*, che è il genere comune, per una specie; e così aver fatto tre specie in vece di due. Tanto poi l'operare necessario, quanto l'operar libero della volontà, è sempre *spontaneo;* ma tuttavia si usa frequentemente la parola *spontaneo* a significar l'operare necessario, come si usa talora di chiamare *actus hominis* i soli atti che l'uomo ha comuni colle bestie, benchè quella denominazione comprenda veramente in sè anche gli atti umani.

(1) Nel *Trattato della Coscienza* io ebbi fatta la stessa osservazione, dicendo esser difficile a decidersi colla ragion naturale, se la volontà umana possa soggiacere ad uno stimolo sì forte che la necessiti, perchè il sorprendere la volontà in questo stato, ell'è opera di un profondo osservatore; ma la rivelazione decidere il dubbio, mostrandoci l'uomo quando nasce soggetto al peccato originale (Facc. 52-53). Chi avrebbe immaginato, che questo concetto mi avesse dovuto tirare in sul capo quella serie d'ingiurie, di cui l'autore dell'*Esame critico* m'è largo dalla facc. 48 alla faccia 56 del suo secondo articolo; pretendendo, che quello fosse un vantarmi osservator profondo, ed altre cose troppo più schife? Quante supposizioni false non fa egli quivi, quanti paralogismi per schernirmi a suo talento! Non risponderò io alle contumelie personali, non avendo nell'animo coi miei scritti di sostenere la mia causa, ma quella di Dio, che sola mi è cara.

lare di atti *volontarii-liberi;* e non ci apponiamo questa parola *liberi* per brevità, contentandoci di dirli semplicemente *volontarii.* Conciossiachè il contesto del discorso fa già intendere da sè che noi intendiamo parlare di quelli.

86. Questo che accade nel parlar comune quanto all'uso della parola volontario, accade simigliantemente quant'all'uso della parola *peccato*, che esprime il genere delle immoralità-personali, e però tanto la specie del *peccato necessario-incolpevole*, quanto la specie del *peccato libero-colpevole;* ma nel parlare ordinario tuttavia la si prende a significare il *peccato-colpevole*, per le stesse ragioni onde si usurpa la parola *volontario* significante il genere ad indicare la *specie* del volontario-libero, cioè perchè il *peccato colpevole* attrae di lunga mano più l'attenzione degli uomini, ed è l'oggetto de' comuni discorsi (1).

87. Ma quando trattasi di scienza, e si vuol tornare alla rigorosa esattezza delle parole, affine di non confondere insieme perniciosamente i concetti affini; allora si dee restituire a quelle il proprio significato, usando le parole che segnano il genere come *peccato* e *volontario*, a significare il genere; e le parole che segnano le specie, come *colpa* e *libero*, a significare le specie e non altramente.

88. Indi non è maraviglia, se, a malgrado delle citazioni del C., s'incontri bene spesso ne' filosofi e ne' teologi questa proprietà di parlare; e quanto alla parola *volontario*, che egli pretende usarsi per libero, è pure un fatto innegabile ch'ella si trova spesso adoperata per *volontario* semplice e generico.

89. Mi si perdoni se discendo a cose assai comuni. Certo niuno che abbia a fior di labbra saggiata la teologica scienza può ignorare, che quando si tratta scientificamente del *volontario*, esso si suol prima definire in generale, senza farvi entrare esclusivamente la libertà; e poi lo si divide nelle sue due specie di *necessario* e di *libero*.

90. Il qual metodo logico di procedere tiene al suo solito

---

(1) Vedi la mia *Dottrina del peccato originale*, Quest. I; e tutto il trattatello intitolato *Le nozioni di peccato e di colpa illustrate*.

S. Tommaso (1); onde a principio definisce il volontario in modo, che si possa applicare tanto al necessario quanto al libero, dicendo così: *Quae — habent notitiam* FINIS, *dicuntur se ipsa movere: quia in eis est principium non solum ut agant, sed etiam ut agant propter* FINEM. *Et ideo cum utrumque sit ab intrinseco principio, scilicet. quod agunt et quod propter finem agunt, horum motus et actus dicuntur* VOLUNTARII. HOC AUTEM IMPORTAT NOMEN VOLUNTARII, QUOD MOTUS ET ACTUS SIT A PROPRIA INCLINATIONE: *et inde est quod* VOLUNTARIUM *dicitur esse secundum definitionem Aristotelis* (2), *et Gregorii Niceni* (3) *et Damasceni* (4) *non solum* CUJUS PRINCIPIUM EST INTRA, SED CUM ADDITIONE SCIENTIAE. *Unde cum homo maxime cognoscat finem sui operis; et moveat se ipsum, in ejus actibus, maxime voluntarium invenitur* (5). Nelle quali parole è chiaro, che *volontario* si chiama tanto l'atto necessario, quanto l'atto libero della volontà, perchè l'uno e l'altro *est a propria inclinatione*, e tende in un fine conosciuto. Ma di poi passa il santo Dottore a distinguere il *volontario necessario*, come sarebbe l'atto con cui l'uomo tende al fine e al bene uuiversale (6), dal *volontario libero*, a cui spettano gli altri atti posti in balia dell'uomo.

---

(1) Io ho dimostrato altrove, che S. Tommaso non solo distingue il *volontario* dal *libero*; ma riconosce fra essi una cotale opposizione, di maniera che ciò che accresce il *volontario* diminuisce il *libero*, e viceversa. — Vedi la *Dottrina del peccato originale*, N. CV, e la nota ivi, facc. 238. Il C., che talora cita quella mia *Risposta ad Eusebio*, talor poi, e il più spesso, dissimula di averla letta, e tace del tutto su tanti argomenti da me ivi arrecati, che avrebber potuto disingannarlo se avesse cercato il vero.

(2) Eth. L. III, c. I.

(3) L. V, c. III.

(4) *Ortod. fidei*, L. II, c. XXIV.

(5) S. I, II, VI, 1.

(6) Nella quest. X della stessa parte I, II, nella quale tratta *De* MODO *quo voluntas movetur*; perocchè la libertà e la necessità sono *modi* d'operare della volontà. All'articolo secondo dice dunque: *Voluntas movetur dupliciter. Uno modo quantum ad exercitium actus; alio modo quantum ad specificationem actus, quae est ex objecto. Primo ergo modo voluntas a nullo objecto ex necessitate movetur. — Sed quantum ad secundum motionis modum voluntas ab aliquo objecto ex necessitate movetur, ab aliquo non.* Ecco le due specie di volontario, il libero e il necessitato.

91. Non si puó adunque dubitare, che il primo e proprio significato della parola *volontario* sia quella di volontario in genere, non essendo la necessità e la libertà che due suoi modi accidentali. Tale significato si fa manifesto dalla ragione stessa e dall'etimologia della parola, dalla definizione de' citati Padri della Chiesa, e dall'autorità del Dottore angelico, a cui consentono tutti i teologi.

De' quali in cosa così nota recherò due soli, in aiuto degl' imperiti, il Busembaum e il Viva.

Il primo scrive: *Aliquando accipitur voluntarium pro libero; quamquam non omne voluntarium sit liberum licet omne liberum sit voluntarium* (1); e poco appresso: *Dividitur (voluntarium) in liberum seu contingens et necessarium. Primum fit a voluntate, quae operatur cum indifferentia ad volendum et nolendum. — Secundum a voluntate determinata ad unum.* A cui soggiunge: *Gonet* (2) *docet, contra Vasquesium, quod ratio voluntarii perfectius reperitur in actibus necessariis quam liberis*; osservazione che il Busembaum non disapprova, anzi approva, dandone questa ragione, *Ratio est, quia quo maior est amor, eo majus est voluntarium, id est major voluntatis propensio, et major cognitio intellectus* (3).

Domenico Viva egualmente, lungi dal confondere il *volontario* col *libero*, ne dà due definizioni distinte, e ne mostra a lungo la differenza, e la definizione che dà del *volontario* in opposizione del libero è appunto questa, *Cujus principium est in agente cognoscente singula* (4), che è quella stessa di S. Tommaso, che il nostro C. pretende doversi applicare non alla semplice volontà, ma alla libertà (5).

92. E tuttavia, digiuno come si mostra delle nozioni elementari della sacra teologia, egli non dubita d'impegnarsi a dimostrare, che *voluntarium* non significa altro che *libero;*

---

(1) *Tract. de actib. humanis,* art. II, VI.
(2) Tom. III, Trat. II, c. 1, § 1.
(3) *De act. hum,* art. II, IX.
(4) Opusc. I, *De principiis moralitatis,* Q I, a. I.
(5) C. al N. XX.

e si persuade che la sua dimostrazione sia pienissima coll'arrecare qualche dozzina di testi, in cui egli dice senza provarlo, che vi sta dentro la parola *volontario* usata in senso di *libero!*

93. Riesce tanto più inconcepibile quella sicurezza di affermare che *volontario* si usi sempre per *libero*, se si osserva che più volte gli viene in sulla penna la proposizione 39ª di Bajo, *Quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere tamen fit;* nella quale si contiene l'errore, che il *voluntarie* significhi liberamente sempre, anche congiunto colla necessità: il qual solo esempio rende inutile affatto la sua fatica materiale di razzolare da' teologi e fin dagli eretici tanti passi, ne' quali si trova la parola *volontario*.

94. Anzi egli avrebbe dovuto ben imparare da quella proposizione, che è insegnamento della Chiesa avervi due volontarii, l'uno *necessario* e l'altro *libero;* e che l'errore condannato in Bajo nasceva appunto dal confondere que' due volontarii in un solo, pretendendo egli che si potesse chiamar *libero* anche quello che era *necessario*.

95. Laonde la sola differenza fra Bajo e il C. consiste in questo, che Bajo non riconosceva nella volontà dell'uomo caduto, se non il modo dell'operar necessario che falsamente chiamava libero col pretesto che non era violentato; laddove il C. non riconosce (se dee aver senso il suo discorso) che un operar solo volontario mai necessitato e sempre libero; sicchè la parola *volontario* non possa ammettere che quest'ultimo significato (1).

96. Ma l'inettitudine del ragionare che fa il nostro C., vedesi ancor più se si esaminano i molti testi che egli reca a provare il suo falso assunto. Dal qual esame, che ognun può fare da sè, manifestamente risulta,

1° che a dimostrare che la parola *voluntarium* ebbe sempre il significato di libero, egli reca più testi, ne' quali si parla di azioni libere ed imputabili, quasi che alcuno avesse mai negato, che le azioni libere si possano chiamare *volontarie*,

---

(1) Il Rosmini già dimostrò che ciò conduce direttamente al Pelagianismo nelle *Nozioni di peccato e di colpa* P. I, XVII.

dicendosi anzi da noi, che la parola *volontario* conviene ugualmente ai due modi di operare della volontà, il libero ed il necessario; e per esempio, tanto all' amore che portano a Dio i celesti comprensori, quanto a quello che gli portano i terreni viatori; benchè quelli il facciano attratti necessariamente, e a un tempo spontaneamente, dalla vista del sommo Bene; e questi mossi dalla loro libera elezione:

2° Reca alcuni testi ne' quali, così precisi dal contesto, non si potrebbe definire se il *voluntarium* si prenda per libero, o solamente per volontario in genere abbracciante i due modi di operare della umana volontà (1):

3° Reca alcuni testi, ne' quali si suppone che i bambini non facciano atti di volontà, e ciò perchè si suppone che non facciano atti di ragione.

E qui si noti, non doverci noi far maraviglia, che alcuni autori non sieno giunti ad osservare, che i bambini quasi appena ch' esistono comincino ad usare di loro ragione e di loro volontà, benchè non possano nè riflettere, nè liberamente operare. L' osservazione continuata a farsi sull' umana natura per tanti secoli, ha finalmente fatto conoscere ciò che non si conosceva in altri tempi. Egli è ora certo, secondo ch' io stimo, che il bambino fino da' primi tempi di sua esistenza conosce e vuole la madre, conosce e vuole il cibo; e però non manca in lui il *volontario*, sebbene non siavi ancora il *libero*. Se adunque alcuni autori argomentavano che i bambini non facessero nessuna maniera d' atti volontarii, dalla supposizione che non avessero alcun uso di ragione; egli è facile il rispondere, che, trovata falsa quella supposizione, rimane parimente falsa la conseguenza che essi ne deducevano.

---

(1) Alla faccia 91 nota (*n*) reca un passo del Gaetano dicendo: « Le parole dell' illustre cardinal Gaetano in S. I, II, q. VI, a. III, dove dice: *Esto cautus in materia matrimonii: quia Ecclesia vult, quod non solum sit* VOLUNTARIUM, *sed* PLENE VOLUNTARIUM. — *Compatiuntur quoque humana jura his quae metu fiunt* LIBERTATEM PLENAM *fovendo, non* VOLUNTARIUM *in his negando*, ci richiamano al pensiero come la voce *voluntarium* avesse il significato di libero non pure nelle scuole teologiche e filosofiche, ma presso gli stessi giureconsulti nell' uno e nell' altro Diritto ». Il *voluntarium* nel passo indicato sta espressamente in opposizione del *liberum* e del *plene voluntarium* ;

4° Reca alcuni passi, ne'quali si dice, o sembra che si dica, che ogni *atto umano* è un atto *libero*. Ma se per atto umano s'intenda un atto proprio del solo uomo, e non comune alle bestie, egli è chiaro che *atto umano* si dee dire ogni atto della volontà (difinita questa per la facoltà che opera dietro la cognizione) (1), sia esso libero o necessario. Così l'atto, onde la volontà tende al bene in comune, *necessario,* a giudizio d'ogni dottore; l'atto col quale i beati amano Dio, ed i dannati lo odiano; gli atti della volontà che precedono la *riflessione* e seguono la *cognizione diretta,* sono certamente atti umani. Che anzi è umano anche ogni atto d'intelligenza, non solo ogni atto di volontà (2). Qualora dunque S. Tommaso restringe l'atto umano all'atto libero, si dee conciliarlo seco stesso, che pur ammette indubitatamente degli atti della volontà umana necessitati, ed egli è facile il farlo, osservando, ch'egli definisce que'soli atti umani, su'quali si fonda il merito ed il demerito, ad essi riferendosi tutta la legge morale obbligatoria, scopo della sua trattazione (3).

5° Reca alcuni passi di Luterani, Calvinisti ecc. senza accorgersi che cotesti eretici negavano l'operar libero dell'umana volontà, e che quindi tant'è lungi, che la parola *voluntarium* in loro bocca valesse il *libero,* che anzi la stessa parola *libero* da loro si abusa a significare il semplice volontario, o spontaneo!

6° Finalmente, se questo C. sa poco il latino e l'italiano, non vuol pretendersi che sappia di greco; nè dee far maraviglia che, sbagliando nell'assegnare alla parola *voluntarium* il suo vero valore, molto più la sbagli, quando presume di assegnarla alla parola greca ἑκούσιον, sostenendo che altro non significhi che *libero!* (4) Non credo io dover essere inutile il metter qui sotto gli occhi del lettore un brano del Pe-

---

(1) Certi scrittori antichi e rispettabili danno alle bestie una specie di *cognizione;* ma il contesto delle dichiarazioni che vi appongono fanno chiaramente conoscere, che non prendono in tali luoghi la parola *cognizione* in senso proprio, ma traslato.

(2) Vedi *Le nozioni di peccato e di colpa.* P. II, n. XX.

(3) Così rimangono sciolte le difficoltà che il C. espone nel numero XX.

(4) N. XXII, e XXVIII.

tavio, nel quale questo teologo, 1° dà il vero valore della parola ἑκούσιον, 2° e espone la dottrina di S. Tommaso sui due valori della parola volontario, valendo ora un volontario libero detto anco *volontario perfetto*, ed a un volontario non-libero, detto *volontario-imperfetto*. Il brano di cui parliamo è questo: *Nam cum eam sibi quaestionem praescripsisset* (D. Thomas) (1), « *utrum voluntarium sit in animalibus brutis:* » *ad illam decidendam* DUPLEX VOLUNTARIUM *discernit; unum imperfectum: alterum perfectum — Horum prius inesse bestiis affirmat; quod nihil aliud est, quam* τὸ ἑκούσιον *id est* SPONTANEUM (2). Or vada il C., e veda se gli conviene attribuire il suo volontario libero alle bestie!

97. La conclusione si è, essere un errore tanto il dire con Calvino, Giansenio e Bajo, che la volontà dell' uomo nel presente stato di natura scaduta non opera mai in altro modo che per necessità, quanto il dire, ció che cercano insinuare i moderni teologi tendenti al razionalismo, che la volontà non opera mai in altro modo che per libertà. La Chiesa, con tutti i teologi suoi, tenendo la verità che sta nel mezzo, se da una parte insegna, che l'uomo al presente opera bene spesso con libertà, dall'altra riconosce altresì ed insegna, che talora egli soggiace alla necessità, dichiarando peró che in quest' ultimo caso nè merita nè demerita.

CAPITOLO XII.

SFORZI CHE FANNO PER ANNIENTARE L'AUTORITÀ DEL DOTTOR DELLA GRAZIA, SANT' AGOSTINO.

98. Al numero XLV del suo articolo (3) il C., desideroso di far credere che il Pelagianismo abbia il merito di distruggere l' orribile mostro del Bajanismo, ne parla come se quella dottrina fosse la *contradditoria* appunto di quest' ultimo errore, quella nè più nè meno a cui Bajo fè guerra.

---

(1) D. I, II, VI, II ad 3.

(2) Elenchus Theriacae Vincentii Levin. c. VI.

(3) Nella nota (*h*).

Ma il vero si è, non essere già il Bajanismo quello che abbatte legittimamente il Pelagianismo, ma esser la dottrina cattolica che abbatte e sterpa l'uno e l'altro errore.

99. Le parole del C. sono queste:

« Bajo dunque a rispondere osserva in prima, che questa
« (*omne peccatum esse voluntarium*) è un'obbiezione solita
« a farsi dai Pelagiani. Ora, ripiglio io, in bocca de' Pelagiani
« quella sentenza, che *omne peccatum debet esse volunta-*
« *rium*, acchiude indubitatamente il volontario in senso di
« libero, come dimostrano mille luoghi di Agostino, nè il di-
« sconfessano Calvino e Giansenio. — Ma seguendo Bajo a
« sciogliere la proposta difficoltà, che egli dice essere de'Pe-
« lagiani, non crede di poter meglio rispondervi che con
« parole tolte da Agostino » (1).

100. Sul qual passo chiamo il lettore ad osservare,

1° Che, acciocchè il santo Dottor della grazia mescolato a Calvino e a Giansenio vada più uniforme in tal compagnia; piace al C. di chiamarlo Agostino, in vece di seguir l'uso comune, che il chiama sant'Agostino; il che non meriterebbe di essere osservato, se il contesto e lo spirito dell'autore non dimostrasse un'affettata mancanza di rispetto al santo Dottore;

2° Che, opponendo egli i Pelagiani alla dottrina di Bajo, che tanto detesta, non aggiunge nè pure una mezza parola di disapprovazione della dottrina di quegli eretici;

3° Che, essendo verissimo che i Pelagiani non a Bajo, com'egli vuol supporre, ma alla dottrina cattolica, contrapponeano il principio, che « ogni peccato dee esser libero »; il nostro C. subdolosamente asserisce « che egli (Bajo) dice essere (quell'obbiezione) de' Pelagiani », volendo così far credere, che quella sia un'obbiezione che ponea loro in bocca Bajo, quasi che dei Pelagiani non fosse veramente; sperando così di cessare da sè l'odiosità dell'eresia pelagiana nell'uso continuo che egli fa di quella loro cara obbiezione, siccome fanno altresì i suoi compagni, affine di poter distrugger sotterra il dogma del peccato originale, come facevano quegli eretici;

---

(1) C. facc. 64.

4° Che, dicendo egli che Bajo « non crede di poter me« glio risponderci » (a quell' obbiezion pelagiana) « che con « parole tolte da Agostino », senz' aggiungere alcuna spiegazione, viene ad insinuare, che la dottrina di Agostino sia appunto quella di Bajo, con ingiuria gravissima a questo santo Dottore.

101. La quale ingiuria viene da lui ripetuta più sotto, dove, volendo dimostrare come Bajo erroneamente risponda alla detta obbiezion pelagiana, egli non fa altro che riportare per risposta di Bajo le stesse precise parole di sant'Agostino, e queste, quasi fossero di Bajo, e contenessero la stessa dottrina di quel condannato dottore, interpolandole anche di sue chiose, e riprendendo il Rosmini perchè anch' egli consenta in quella medesima dottrina che è di sant'Agostino e di Bajo! Ecco questo brano singolare (avvertasi che le parole che cominciano, *Frustra putas, etc.* sono di sant'Agostino (1), e le parole italiane sono del nostro C.):

« Veggiamo alcune parole di Bajo (2), riserbandoci ad esa« minare poi tutto il contesto: *Tertia difficultas est, quomodo « infanti de* (3).... *cum omne peccatum debeat esse volun« tarium. Quam difficultatem etiam suo tempore movit Ju« lianus. Cui breviter respondit Augustinus* (Cont. Jul., L, III, « c. V). *Frustra putas ideo in parvulis non esse delictum, « quia sine voluntate, quae in eis nulla est, esse non potest. « Hoc enim recte dicitur propter proprium cujusque pec« catum* (ecco i peccati, *unde liberum est abstinere*) *non « propter primi peccati originale contagium* » (ecco i pec« cati, *unde*, essendo anche *poena peccati, non liberum est « abstinere;* tra i quali Bajo ripone sì il peccato originale, « sì i peccati necessarii che da quello derivano, come vedremo,

---

(1) *Contra Jul.*, III, V.

(2) *De pecc. orig.*, c. VII.

(3) Perchè questo monosillabo *de* che non si trova in Bajo? Perchè questa lacuna, se non per intorbidare le idee del lettore? Restituendo al passo la sua integrità, così dice: *Tertia difficultas est, quomodo infanti possit* IMPUTARI *quod non ex ejus voluntate profectum, cum etc.*, dove si vede che, non trattasi del PECCATO, ma dell' IMPUTAZIONE DEL PECCATO, il che volle nascondere il C., onde colle solite sue malizie storpiò la citazione. E questi sono teologi cattolici!

« appunto come fa il Rosmini) *quod tamen et ipsum a mala* « *voluntate primorum hominum sumpsit exordium* » (1).

102. Questo brano comincia così: « Veggiamo alcune parole di Bajo. » Ascrive adunque a Bajo quanto vi si contiene. Ma nel brano non si contiene altro che la soluzione che dà sant'Agostino ad una obbiezione di Giuliano pelagiano. Dunque il C. attribuisce a sant'Agostino, che scrive contro i Pelagiani la precisa dottrina di Bajo; dando torto a sant'Agostino e di conseguenza ragione ai Pelagiani! (2).

---

(1) C. facc. 65 (*h*).

(2) Non credo, che ragionevolmente dispiacerà a nessun cattolico, che io, per iscoprire l'origine delle erronee dottrine del sig. C. e degli altri occulti scrittori, richiami alla memoria le famose ventidue proposizioni ingiuriose a sant'Agostino già condannate l'anno 1649 dall'Inquisizione di Spagna. Sono troppo persuaso che niuna cattolica scuola oserebbe più difenderle ed anzi tutte le condannerebbero. Solo il C. mostra di averle altamente infisse nell'animo, trattando sant'Agostino come un compagno di Calvino, di Giansenio e di Bajo. Ecco alcune di quelle proposizioni. La prima dice, *Augustini quaedam dogmata ab apostolica Sede in terminis esse damnata.* Questo è quello che pretende il C. quando a far conoscere qual sia la condannata dottrina di Bajo, altro non fa che recare un passo che contiene solo le proprie parole, con cui sant' Agostino rispose ai Pelagiani, e nè anco una sillaba di più. La 11ª proposizione dice, *Volentes sustinere partes Juliani, non posse rationibus convinci.* Se dunque non ci sono ragioni valevoli a convincere il Pelagianismo di Giuliano, egli è manifesto, perchè il nostro C. e i suoi compagni abbraccino come inespugnabili le obbiezioni che Giuliano fece a sant' Agostino ed alla Chiesa; i cui argomenti non si reputano calzanti dalla 9ª proposizione che dice, *Augustinum Juliani pelagiantstae argumentis non satisfecisse,* benchè gli stessi Concilii ecumenici abbiano supposto il contrario, sanzionando i sentimenti di sant'Agostino. Confondendo il C. e compagni la dottrina della Chiesa e di sant'Agostino colla dottrina di Bajo e di Giansenio, come fossero una dottrina sola, che ne dovette avvenire? Quello che n'è avvenuto; cioè che, inorriditi della dottrina della Chiesa e di sant'Agostino, riputata da essi bajana e gianseniana, dovevano precipitare nell'estremo del Pelagianismo, non rimanendo loro più strada di mezzo; e questo è ciò che vengono a dire le proposizioni 13ª e 16ª, nelle quali si confessa che per evitare la dottrina del Dottor della grazia, molti cadono nel Pelagianismo. 13ª *Ex Augustini opinione de peccato originis* COGI NOS *incidere in sententiam Pelagii.* 16ª *Augustini sententiam fidelium non paucos turbasse, ejusque auctoritate perculsos, in Pelagianismum declinasse.* Di che conchiudono, celebrando i loro dottori moderni sopra gli antichi, e sostenendo che si debba filosofare altramente da quello che faceva sant'Agostino, dicendosi nella proposizione 5ª *Augustinum fuisse doctorem perinde ac alium quempiam etiam modernorum,* e nella 7ª *Si post Augustinum nihil christianae eruditioni accesserit, scholasticam theologiam penitus reiiciendam fore;* nella 8ª *Augustini auctoritatem interponentibus respondendum esse: Ecclesiam in suis filiis usque hodie: crescere, etiam eruditione;* nella 19ª *Augustini vestigiis non esse insistendum, sed* ALITER PHILOSOPHANDUM; e l'altre sono di simil calibro. Dal che si vede quali e quanto antiche sieno le stirpi degli errori che stanno per infestare nuovamente la Chiesa.

103. Di poi nelle sue chiose, apposte alle parole di sant' Agostino, come se fosser parole di Bajo stesso, egli attribuisce a Rosmini il Bajanismo, perchè egli fa la stessa distinzione che fece e fa sant'Agostino colla Chiesa cattolica contro gli eretici pelagiani, la distinzione cioè contenuta, a sentenza del nostro C., nelle citate parole di sant'Agostino, fra i peccati liberi, *unde liberum est abstinere*, e i peccati non liberi, *unde liberum non est abstinere;* venendo così a dichiarare infetta di Bajanismo quella distinzione con cui il campione più grande della cattolica Chiesa, da tutta la Chiesa seguito in tale materia, combatte il pelagianismo; e con cui solamente quest'eresia può essere trionfalmente combattuta! Ora, che cosa è egli questo, se non un favorire sott' acqua, e difendere l' eresia più di tutte l'altre terribile a' tempi nostri, il pelagianismo cioè, e la sua necessaria prole, il razionalismo?

104. Certo il pretendere o l' insinuare destramente che la dottrina di sant'Agostino sia quella di Bajo, è quanto un pretendere che la Chiesa romana, cioè la cattolica, abbia condannato sè stessa (1). Non poche volte i romani Pontefici dichiararono solennemente che la santa Sede non tiene altra dottrina circa il libero arbitrio e la grazia, che quella dell' aquila fra i dottori. Lo dichiarò il pontefice Ormisda, scrivendo al vescovo Possessore: *De arbitrio libero, et gratia Dei, quid* ROMANA, *hoc est catholica sequatur, et asseverat* ECCLESIA, *in variis libris beati Augustini, et maxime ad Hilarium et Prosperum posse cognosci* (2); lo dichiarò il pontefice Giovanni II, scrivendo: *Sancti Augustini, doctrinam* SECUNDUM PRAEDECESSORUM MEORUM STATUTA, *Romana sequitur ac servat Ecclesia* (3). Lo dichiarò Clemente VIII quando alle celebri Congre-

---

(1) E pure egli è costante il signor C. nell' artificio di dare al ragionamento suo questa piega, da indurre furtivamente nell' animo de' lettori la persuasione, che la dottrina di sant'Agostino sia nè più nè meno quella di Bajo dalla Chiesa dannata. Alla facc. 83 del suo articolo II, aggravando il Rosmini d' essersi valuto d' un passo di sant'Agostino par conchiudere che, avendolo citato anche Bajo, egli è perfettamente bajano! « E perchè, dic' egli, ad un perfetto parallelismo (fra Bajo e il Rosmini) non avesse a desiderarsi apice o iota, non manca egli il Rosmini di valersi con Bajo delle parole medesime di sant'Agostino! » A tali tempi adunque siam ritornati, che a valersi delle vostre parole medesime, o mio santo Dottore, egli è un esporsi alle pubbliche contumelie!

(2) *In App. ad T. X operum sancti Augustini.*

(3) *Ep. ad quosdam Senatores.*

gazioni *de auxiliis* non prescrisse altra norma, a cui dovessero riscontrare la sanità della dottrina moliniana, se non quella della dottrina di sant'Agostino, rendendone per ragioni che da tal DUCE capitanata ebbe già combattuto e vinto la Chiesa, e che alla dottrina di lui niente mancava di ciò in cui versavano le suscitate questioni e finalmente *quod cum* SANCTISSIMI PONTIFICES PRAEDECESSORES NOSTRI, *doctrinae sancti Augustini tam acres fuerint defensores ac vindices, ut quasi* HAEREDITARIO JURE *eam in Ecclesia relinqui voluerint, aequum non est* UT PATIAR ILLAM HAC QUASI HAEREDITATE PRIVARI (1). Lo dichiarò infine più recentemente Innocenzo XII nel celebre suo breve del 6 febbraio 1694 ai dottori di Lovanio, simigliantemente dicendo di sant' Agostino, che *tantae scientiae fuit, ut inter magistros optimos etiam a nostris praedecessoribus haberetur, et cujus doctrinam,* SECUNDUM EORUNDEM PRAEDECESSORUM STATUTA, ROMANA SEQUITUR ET SERVAT ECCLESIA. Lo stesso attesta il venerabile cardinal Baronio circa il professare che fa la Chiesa Romana la dottrina di sant' Agostino intorno la grazia e il libero arbitrio che lodando il decreto con cui Clemente VIII prescrive che non si debba partire dalla dottrina di sant' Agostino: *Scit plane,* scrive, TOT SANCTOS PONTIFICES — HOC PROFESSOS SUIS SCRIPTIS ESSE ATQUE TESTATOS, ROMANAM ECCLESIAM *in iis quae spectant ad gratiam et liberum arbitrium* SEQUI SEMPER CONSUEVISSE SANCTUM AUGUSTINUM (2). Lo stesso della santa Sede attesta il Petavio, *Augustini sententiam de gratia quotquot deinde consecuti Patres ac Doctores, tum vero* ECCLESIAE ROMANAE PRAESIDES, *Praesulumque conventus aliorum, ratam et catholicam esse judicarunt; et* SATIS MAGNUM PUTARUNT VERITATIS ARGUMENTUM, *quod ab Augustino positum et decretum esse constaret.* (3). Lo Suarez finalmente non dubita di confessare: *Jure merito Augustinum dici os, et*

---

(1) Il Noris attesta d'aver veduto cogli occhi suoi l'autografo di questo discorso di Clemente VIII nelle *Vindic. Augustin.*, c. VI.

(2) *Ep. ad Petrum di Villars, arcip. Viennensem* (*Epistolae et opuscola C. Baroni, Rom.* 1759, T. II).

(3) *Theol. dogm.*, L. IX, c. VI.

linguam Ecclesiae, cum per eum Ecclesia et SUMMI PONTIFICES, *locuti sint* (1). Onde a ragione dice il Bossuet, che « rimuoversi da sant'Agostino è quant' esporsi al pericolo di « cadere nel semipelagianismo, come pur accadde QUASI A TUTTI « quelli che presunsero allontanarsi dalla sentenza di lui » (2).

105. Ora chi è dunque costui, che, rinnovando gli sfregi fatti in altri tempi dagli eretici al santo Dottore (3), osa dargli posto a lato di Calvino e di Giansenio, e affermare mendacemente parole di Bajo, e in Bajo dannate, quelle che sono d'un sì grande splendor della Chiesa? Chi è costui, che ingiuria sfacciato la Sede apostolica nel suo Dottore! Conciossiachè ella, maestra costante di verità, condannando Bajo, continuò sempre, giusta la tradizione antichissima in quella prima cattedra conservata, ad aver Agostino a maestro. Ella se ne dichiarò altamente, noi n'abbiamo portate altrove le ripetute dichiarazioni. Deh, che mai possono fare cotesti cozzi contro la pietra? Che posson fare questi attacchi contro la gloria di colui, che, vinto dalla grazia un dì, ne glorificò la possanza, e ne divenne l'umile banditore e a tutto il mondo il maestro? Del quale ora, dopo quattordici secoli, così Iddio compensando l'umil suo servo, rinverdiscono l'ossa, e dall'Africa ridimandate all'Italia vi approdano portate in solenne trionfo a ribenedire quella terra; e la pastorale sua verga inaridita, rigermogliando, di freschi fiori, con bel prodigio, si copre (4).

---

(1) *De Gratia Proleg.*, VI, c. I, n. 6.

(2) *Defense de la tradition et des SS. Peres,* L. IV, c. XIX.

(3) Chi vuol conoscere la guerra fatta da tre secoli in qua dalla fazione de'teologi novatori a sant'Agostino, legga le *Vindiciae Augustinianae* del cardinal Noris -- Le *Lettres choisies* di Riccardo Simon, T. I. (Amstelod. 1730) --- *L'Augustinus vindicatus,* del P. Serry -- *Epistola Jo. Launoii ex Elysio, etc.* -- Bossuet, *Defense de la tradition et des SS. Péres,* L. V, VIII, e XII. -- *Defense de S. Augustin et des Agustiniens,* di Carlo Moreau -- *Refutation des critiques de M. Bayle sur S. Augustin* — *L'autorité de S. Augustin et de S. Thomas dans l'Église chatolique établie par la tradition du temoignage perpetuellement du à leur doctrine,* ed altri.

(4) Il corpo di sant'Agostino fu scoperto in Pavia nel 1728, disponendo così la divina provvidenza, che nuovo culto e nuovi onori gli fossero dati in quel tempo appunto, in cui i Sommi pontefici s'adoperavano colla loro autorità a reprimere gli avversari del santo Dottore più che mai imbaldanziti. Allora Benedetto XIII di santa memoria pubblicò una Bolla (22 settembre 1728) nella quale così s'espresse, *Prae gaudio exsultavit cor nostrum, summaque laetitia perfusi, gratias Deo egimus quod suam gloriam*

CAPITOLO XIII.

Si continua l'esposizione delle industrie che adoperano i teologi razionalisti per distruggere il dogma dell'originale infezione, insinuando diversi errori.

106. Ma torniamo allo scopo a cui mirano i Teologi razionalisti in deprimere S. Agostino, e in escludere l'operare necessitato dell'umana volontà, lasciandole solo l'operar libero, che è sempre quello d'esaltare indebitamente l'umana natura; escludendo da lei ogni infezione o vizio originale, vediamo com'essi frammischiano alla dottrina cattolica diversi errori.

ARTICOLO I.

Primo errore, far credere che sia stato condannato in Bajo il dire che chi muore non battezzato sia detenuto nella morte eterna.

107. Al C. dà grandissima noia che si chiami co' Padri e coi teologi della Chiesa, il vizio originale: « una colpa naturale, » un peccato che s'imputa alla natura umana (1). Le traduce egli per bajane, e decreta loro il bando come a quelle che troppo bene esprimono il dogma che si vuole distrutto.

Or che a ciò tenda questo sbandeggiamento delle maniere più comuni ed efficaci della cattolica teologia, si fa più aperto da ciò che scrive il nostro C. dal numero XC sino alla fin del suo Articolo. Quivi si può ravvisare uno studio incessante d'intessere a sottil trama insieme cogli errori di Bajo le cattoliche verità intorno all'originale peccato, acciocchè queste sieno ravvolte, se esser potesse nella stessa condanna di quelli.

108. Da prima reca in mezzo un brano di Bajo, che contiene veramente l'errore di riconoscere imputazion ne' bambini, non perchè il peccato originale era libero in causa, ma perchè

---

in S. Augustini exuviis canonice vindicandis augere voluerit, quem ob SANCTIMONIAM *et* INTEMERATAM DOCTRINAE EXCELLENTIAM, UT FULGENTISSIMUM ECCLESIAE LUMEN, INNOCENTIUS, ZOSIMUS, BONIFACIUS, CAELESTINUS, HORMISDAS, ALIIQUE DECESSORES NOSTRI ROMANI PONTIFICES, MAGNO SEMPER IN HONORE HABUERUNT, NOSQUE IPSI UT PARENTEM AEQUE AC MAGISTRUM VENERAMUR.

(1) C. n. XCII, e nota (*) ivi.

da essi non è contrariato con un atto di loro propria volontà, *sciendum est, omne id quod re vera secundum propriam rationem peccatum est, undecumque ducat originem, tantum quia inest,* VERACITER ILLI IMPUTARI, *si actu vel habitu ei dominatur* SIC UT NON GERAT CONTRARIUM MENTIS AFFECTUM (1).

Ma incontanente soggiunge a questo un altro brano di Bajo; « Gli effetti poi di questo secondo modo d' imputazione « così ci vengono descritti da Bajo: QUAPROPTER, *concupi-« scentiae malum tantum quia inest, inquit Augustinus, in-« fantem tenet in morte et pertraheret in ultimam mortem, « nisi ejus vinculum, in illa, quae fit in baptismo, remissione « peccatorum omnium, solveretur* (2). » Ora qui l' errore trovasi colla cattolica verità mescolato: questa si contiene nelle parole di S. Agostino: quello nell'abuso, che Bajo ne fa. Separiamo dunque la cattolica verità annunziata dal S. Dottore, dall'errore di Bajo, provvedendoci così contro il malizioso artificio di chi vuol confondere insieme tali cose, per dannarle entrambi.

109. La cattolica verità da S. Agostino annunziata si è, che il male della concupiscenza tiene il fanciullo non battezzato nella morte dell'anima; e ve lo terrebbe sempre s' egli non ricevesse il battesimo: *Concupiscientiae malum* TANTUM QUIA INEST *infantem tenet in morte et pertraheret in ultimam mortem, nisi ejus vinculum, in illa quae fit a baptismo remissione peccatorum omnium solveretur.* La qual dottrina è insegnata da S. Agostino e ripetuta le mille volte, *obesset,* dice in un altro luogo, *ista carnis concupiscentia etiam* TANTUMMODO QUOD INESSET, *nisi peccatorum remissio sic prodesset, ut quae in eis est, et nato et renato, nato quidem et inesse et obesse, renato autem inesse quidem, sed non obesse possit* (3). E la dottrina stessa si contiene nelle parole del sacrosanto concilio di Trento. *Hanc concupiscentiam Sancta Synodus declarat, Ecclesiam catholicam nunquam intellexisse pec-*

---

(1) *De peccat. orig.* C. VII. Quell' errore è condannato nella proposizione XLVIII ed in altre.

(2) N. XC. Facc. 126.

(3) *De peccato originali contra Pelagium et Coelestium* C. XXXIX.

catum appellari, quod vere et proprie IN RENATIS *peccatum sit.* (*Dottrina del pecc. orig. q. IV*).

Ora se questa è la dottrina cattolica, qual'è poi l'errore di Bajo? quale l'abuso che Bajo fece delle parole del santo dottore?

L'errore è indicato in quel QUAPROPTER, col quale comincia il brano arrecato. S. Agostino dice, il bambino dannato pel suo proprio peccato: questa è verità. Ma Bajo dice, il bambino dannato, perchè gli viene imputato a colpa il suo peccato e gli viene imputato a colpa, perchè quel peccato aderente a lui, domina in lui senza ch'egli s'opponga al medesimo con un atto di sua volontà: quest'è l'error condannato. È sempre l'errore dell'*imputazione*, sempre il pretendere, che ogni peccato anche necessitato sia colpa, è un volere sostituire la colpa al peccato, un dire che alla COLPA non è necessario il LIBERO: *Ad notionem et definitionem peccati non pertinet voluntarium* (1).

110. Ora teniamo conto di questa distinzione tra la *dannazione* ammessa da S. Agostino e dalla Chiesa, come aderente

---

(1) Benchè S. Agostino riconosca la *dannazione* come un effetto immediato e necessario del peccato inerente al fanciullo; quando però egli toglie a spiegarne l'*imputazione* e a giustificare la giustizia divina sempre ricorre al primo padre che liberamente il commise. Non sarà inutile l'addurre qui qualche prova. Dopo aver egli parlato del nascimento dell'uomo in peccato, soggiunge: *Ubi nihil Deus fecit, nisi quod* HOMINEM VOLUNTATE PECCANTEM *justo judicio* CUM STIRPE *damnavit. Et* IDEO *ibi quidquid etiam nondum erat natum, merito est in* PRAEVARICATRICE RADICE *damnatum: in qua stirpe damnata tenet hominem generatio carnalis, unde sola liberat regeneratio spiritualis* (De peccato originali contra Pelag. et Coel. XXXVIII). Vedesi qui, che Iddio condanna il padre colla stirpe. La conseguenza di questa condanna non è già che passi la sola pena e non il peccato; è che passi il peccato, come pena anch'esso, e di conseguente la pena del peccato: la pena è dunque il conseguente immediato del peccato trapassato ne' posteri; e il *peccato trapassato ne' posteri* è il conseguente immediato della generazione dell'uomo generante in istato di penale disordine: e questa conseguenza è da Dio permessa qual castigo del peccato imputato al primo padre che liberamente prevaricò.

Il medesimo esprime ancora S. Agostino così: *quia vero per liberum arbitrium Deum deseruit* (Adam) *justum judicium Dei expertus est, ut* CUM TOTA SUA STIRPE, *quae in illo adhuc posita tota cum illo peccaverat, damnaretur (L. de Correptione et Gratia* CX*)*. Sicchè quando si cerca l'ultima ragione de' mali dell'uman genere, quando si vuol gustificare Iddio di questi mali permessi, sempre si ricorre da S. Agostino al libero arbitrio del primo uomo, il quale avendo liberamente prevaricato fu giustamente punito, e di questa punizione fu effetto naturale il vizio della generazione, che trasfuse ne'posteri il male morale e fisico a un tempo, per l'unione che la generazione stessa mette tra questi e il loro stipite. V. *la Dottrina del peccato originale*, n.° LXX.

al peccato del bambino, e *l' imputazione* ammessa da Bajo come aderente allo stesso peccato e non proveniente dalla libertà d'Adamo che lo commise, e seguitiamo ad analizzare il ragionamento del nostro C. il quale aggiunge anche un terzo brano di Bajo, in cui è riprodotta la stessa confusione tra la verità cattolica della *dannazione* de'bambini, e l'errore bajano della *imputazione* a un principio non libero.

111. Perduta dunque di vista la distinzione tra la parte vera e la parte falsa insieme tramischiata dice, che il Rosmini non sembra veramente appaciarsi con Bajo perchè « non « approverà mai quel dirsi rispetto ai bambini, *veraciter impu- « tari* ». Ma « egli è tuttavia d'accordo nei sensi; e quando « non si voglia dire altro, se non che il peccato d'origine *per « se infantem tenet in morte; et pertraheret in ultimam « mortem*, non si astiene dall'affermare ecc. »

112. E certo, quando non si voglia dire altro che questo, il Rosmini non s'astiene dall'affermarlo; perchè quelle parole, che « il peccato d'origine per se *infantem tenet in morte « et pertraheret in ultimam mortem* » sono parole non di Bajo, ma del dottor della grazia; a cui il Signor C. si mostra tanto nemico da confonderlo sempre cogli eretici. Il dottor della grazia non altro esprime con quelle parole che un dogma infallibile della Chiesa.

Sotto il nome di Bajanismo dunque i teologi razionalisti combattono anche il dogma dell' originale peccato, pel quale i cattolici credono, che il peccato d'origine detiene in istato di morte, come dicono le parole di S. Agostino, il fanciullo, e lo terrebbero nella morte eterna, se non venisse a salvarnelo il santo battesimo. È dunque manifesto il reo effetto di stabilire il Pelagianismo col pretesto di confutare il Bajanismo. Adesso si vede perchè i teologi razionalisti; si perdano in tanti andirivieni di parole, ed in tante contraddizioni: la coscienza gli inquieta. Sono arditi perchè non sono soli. Il signor C. è una cosa col finto Eusebio, di cui si fa patrocinatore, uomo tanto addentro ne' segreti dell' eterno, da potere scrivere: « Si « oppone troppo alla giustizia e alla bontà infinita di Dio ed « alle divine dichiarazioni, il concetto di un Dio, che come per « un cotal male fisico inevitabile mandi l' uomo alla danna-

« zione, SENZA ATTUAL SUO DEMERITO » (1) che è appunto l'argomento di Pelagio contro il peccato d'origine tante volte ribattuto da quell'Agostino, che con Bajo si vuol confuso (2). È una cosa coll'altro anonimo stampato alla macchia di cui dice, che il libro meriterebbe per avventura di essere più divulgato e conosciuto (3), anonimo che osa mettere in bocca a

---

(1) *Alcune affermazioni* ec. Aff. IX — Una delle cagioni che produssero ne' moderni tempi tante opinioni pendenti al pelagianismo ed al razionalismo, fu certamente questa voglia temeraria di decidere che « cosa si opponga alla giustizia o alla bontà di Dio, e che cosa non vi si opponga! » Con un tal criterio uomini miserabili presumono di stabilire quali sieno le verità della fede, riservandosi poi dopo a fare con agio il lavoro di straziare e martoriare la scrittura, i concilii, la tradizione a comprovare ciò che essi hanno con quel loro criterio precedentemente stabilito! Così già si venne a scuoprire, che l'eternità delle pene è un assurdo, perchè si oppone troppo agli attributi divini! Si venne a scuoprire che lo spergiurare per cosa leggera (prop. XXIV delle condannate da Innocenzo XI) perchè, *vocare Deum in testem mendacii levis, non est tanta irreverentia, propter quam Deus velit, aut possit damnare hominem.* Si venne a conoscere che l'uomo dee poter essere giustificato, e andarsene quindi in cielo sol col credere all'esistenza di Dio sul natural testimonio delle creature, perchè si oppone troppo alla bontà divina mandar all'inferno gl'infedeli (prop. XXI, XXII); si scusò di più ancora da peccato l'infedele che non crede al tutto *ductus opinione minus prababili* (prop. IV), perchè si oppone troppo alla bontà divina il condannar quelli che seguono il sistema teologico del probabilismo: in somma per questa via si rinvennero infinite cose nuove e agli antichi inaudite; sicchè l'apostolo Paolo, che esclamava. *Oh altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei: quam incomprhensibilia sunt judicia ejus, et investigabiles viae eius!* QUIS ENIM COGNOVIT SENSUM DOMINI? AUT QUIS CONSILIARIUS EJUS FUIT? (Rom. XI. 33, 34) dee non aver preveduto cotesta sapienza de' teologi nostri moderni, che sanno con tanta certezza dedurre le più sublimi dottrine, in vece che dalla parola di Dio, dall'investigare col proprio acume, quali si convengano e quali non si convengano ai divini attributi! Oh stoltissimo o piuttosto pazzissimo orgoglio degli uomini, che colla vista corta assai più del naso, giudicano quello che stia bene, e quello che non istia bene al divino eterno consiglio, piuttosto che umilmente ricevere quanto la bontà stessa di Dio ci manifesta; adorando ciò che ad intender non giungono.

Intanto si noti che questa matta prosunzione d'argomentare *a priori* quanto alla bontà ed alla giustizia divina convenga di fare o di non fare, è la *terza causa* del lassismo in morale da aggiungersi alle due prime sopra accennate (29-34).

(2) S. Agostino in cento luoghi riprende la temerità degli eretici Pelagiani, che volevano giudicare coll'umano ragionamento ciò che fosse conforme o ripugnante alla divina giustizia! Fra l'altre, rispondendo a Giuliano, scrive così, *Frustra te intorques* (quanto bene esprime questo *intorques* l'abbindolato ragionare del nostro C.) *argumentationibus vanis,* NON ADVERSUS ME, SED ADVERSUS COMMUNEM MATREM SPIRITALEM; *quae non te aliter peperit, quam sicut jam non vis ut pariat; contra ejus viscera satis acutis telis tibi videris armatus,* DE JUSTITIA DEI, CONTRA JUSTITIAM DEI, *de gratia Dei, contra gratiam Dei, colligeas argumenta.* Operis imperf. contra Jul. VI, V.

(3) Facc. 54. — Questo libercolo pieno zeppo d'errori d'ogni maniera potrà conoscerlo ciascuno, che legga le *Nozioni di peccato, e di colpa illustrate.*

S. Tommaso queste parole: « Dove non v'è uso di libero arbitrio è colpa; ma ne' bambini non v'è uso di libero arbitrio DUNQUE NON V'È PECCATO » (1) colle quali parole viene negato anche *espressamente* il peccato originale. Tutti questi, ed altri ancora vi hanno preceduto, o signor C., a distruggere il peccato d'origine: e perchè la Chiesa non gli ha ancora repressi con ispeciale decreto, voi credete che l'abbiano fatto impunemente, e n'avete assunto, più audace e di lor più maligno, il patrocinio. Certamente che voi troverete delle simpatie nei biblici della Germania, e in tutti i razionalisti de'tempi nostri, di questi tempi orgogliosi che non fanno che esagerare le forze dell'uomo fino a disconoscere il bisogno ch'egli ha della redenzione, e del battesimo; troverete delle simpatie ne' deisti e in tutti gli empi che aspettano, che l'uman genere vada avanti per la via del progresso, senza Dio, senza battesimo, senza bisogno di grazia, ma con tutte queste simpatie, da qualsiasi parte ve le pensiate riscuotere, non giungerete però al fine di contraffare la parola immutabil di Dio, che affidata specialmente a Pietro dee conservarsi intatta sin alla fine dei secoli. Or questa parola è stata quella che ha detto, *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et* PER PECCATUM MORS (2), e però il peccato d'origine *infantem tenet in mortem et perraheret in ultimam mortem, nisi ejus vinculum, in illa quae fit in baptismo remissione peccatorum omnium, solveretur,* come dice non Bajo, ma la Chiesa. *Haec stabilimenta fidei cristianae* le parole son dette allo stesso proposito da S. Agostino, *qui subvertere nititur, stantibus eis, ipse subvertitur* (3).

113. Prosegue quindi collo stesso argomento ad investire non noi, ma la Chiesa, perchè ammetta, che sieno detenuti nella morte del peccato i bambini non battezzati, in questo modo:

« Ed A SEGUITARE BAJO anche nel materiale delle parole,
« recò il Rosmini il testo: *regnavit mors etc.*, parole del-

---

(1) N. 11.
(2) Ad Rom. V, 12.
(3) Oper. imp. contra Jul. VI, IV.

« l'Apostolo che nell'ultima sua opera, CON S. AGOSTINO, HA « MOSTRATO, potersi intendere della morte dell' anima, e indi, « se non vengono applicati i meriti del Salvatore, della morte « sempiterna » (1).

Che accusa è questa? Il dire « a seguitare Bajo anche nel materiale delle parole » suppone già provato per innanzi, che Bajo sia stato seguito nel formale, cioè ne'suoi sentimenti. E in quella da voi fu provato, che il Rosmini ammette colla Chiesa, che « i bambini non rigenerati sono detenuti dalla « morte del peccato », che gli attribuì la dannazione, anche eterna se non vengono redenti dal Salvator col battesimo. Dobbiamo dunque dirgli di nuovo, come S. Agostino a'Pelagiani. *Multum autem fallit et fallitur, qui eos* IN DAMNATIONE PRAEDICAT NON FUTUROS (2).

---

(1) N. XCII facc. 127.

(2) *De peccatorum meritis et remissione* L. I, c. XVI. -- D'un'altra decisione della Chiesa abusano gli anonimi per distruggere il dogma del peccato originale, ed è della Iª proposizione d'Arnaldo condannata da Alessandro VIII: *In statu naturae lapsae ad peccatum formale et demeritum sufficit libertas illa, qua voluntarium et liberum fuit in causâ suâ, peccato originali, et libertate Adami peccantis.* Dopo aver essi detto 1º che nell'uomo che nasce non v'è alcun vizio morale, ma solo la nudità della grazia. 2º Che questa nudità della grazia si mira per peccato, in quanto fu prodotta dalla libera volontà di Adamo. 3º Che peccato e colpa è la stessa cosa; aggiungono che « la Chiesa contro Arnaldo decise: che la libertà in Adamo non può costituire un peccato formale. » La conseguenza è chiara: « il peccato originale ne' bambini non è peccato formale. » Quest' argomentazione si trova nel secondo articolo del C. n. XLII., ma insinuata sotto coperta di combattere il preteso Bajanismo del Rosmini. Or, se vi ha proposizione più opposta alle dottrine del Rosmini è certo la citata di Arnaldo, giacchè il Rosmini insegna costantemente che non si può dar colpa o demerito senza libera volontà. Con qual cavillo adunque stira egli al suo intento quella proposizione? Ebbe scritto il Rosmini, « somiglianti mancamenti necessarii, (per esempio, i moti primi) si riducono come in loro causa e principio nella colpa del peccato originale da cui provengono » quali effetti ed atti! Questa è la dottrina di S. Paolo, di sant' Agostino, di S. Gregorio Niceno, di S. Girolamo, di S. Pier Grisologo, di S. Bernando, e di S. Tommaso d'Aquino che la esprime colle stesse frasi da lui usate. De'quali Padri e Dottori,e d'altri ancora egli recò i passi nella *Dottrina del peccato originale*, IV, e altrove. Ora il C. senza parlare di tutte queste autorità piglia in sostanza a mostrare che la dottrina di tali dottori consuona colla proposizione condannata d'Arnaldo, sragionando così:

« Secondo il Rosmini, il peccato originale, considerato nella sua causa Adamo, è « colpa che s'imputa ad Adamo ed anco a' suoi figliuoli in quanto formano un corpo « col primo lor padre;

» Ma i primi moti ed altri effetti necessarii della concupiscenza si riducono, secondo « il Rosmini, al peccato originale;

ARTICOLO II.

Secondo errore, escludere l'autorità di S. Paolo e di S. Agostino perchè Bajo ne abusò.

114. Ma se il teologo che esaminiamo come un tipo dei teologi razionalisti, attaccò questo dogma, sotto specie, che contenga il formale della bajana eresia, ora quali argomenti adduce poi a provare, che il Rosmini abbracciandolo, seguita Bajo anche nel materiale delle parole?

» Dunque i primi moti ed altri effetti necessarii della concupiscenza sono imputabili « non solo ad Adamo, ma anco a' suoi discendenti, e demeritano; il che viene a ricadere « nella proposizione Arnaldiana!!! » C. N. XLII, XLIII.

Chi non s'accorge che una tal maniera d'argomentare, suppone vero l'errore pelagiano, che il peccato originale ne' posteri non sia colpa e non si possa imputare, e di conseguente nè pure peccato, sostenendo il C., cogli altri anonimi, che ciò che non è colpa, nè pure è peccato? Chi non vede ch'ella suppone, essere un assurdo il dire colpa al peccato originale ne' posteri, riferendone l'imputabilità alla volontà libera di Adamo? giacchè se non fosse un'assurdo, la stessa imputabilità identica e non distinta di numero dovrebbe abbracciare tutto ciò che è quasi materia del peccato originale, ciò che al peccato originale, come dicono i Padri, si riduce. Tende dunque questa maniera d'argomentare al medesimo scopo a cui tendono le altre cavillazioni, a distruggere il dogma del peccato originale, sì destramente però, da sottrarsi agli anatemi della Chiesa.

Osserverò per giunta che questo C., non meno de' suoi compagni precedenti, finge di non intendere che cosa voglia dire la frase, che « i primi moti ed altri effetti della « concupiscenza si riducono al peccato originale. » Poichè, se l'avesse inteso, non avrebbe mai scritto, che secondo la dottrina del Rosmini, « considerati (que' manca- « menti) in relazione colla libera volontà di Adamo, rivestano la ragion di colpa, e « perciò di demerito » (f. 60, 61), separdadoli così appunto dal peccato originale. In quella vece avrebbe capito, che se si riducono al peccato originale, dunque non sono da lui distinti, non sono peccati nuovi (come sono pur quelli di cui parla la proposizione condannata d'Arnaldo): essi non sono nè pure materia del peccato originale ne' rinati; ma solamente appartengono alla materia del peccato originale in quelli che non sono ancora battezzati. Ma in questi stessi poi, riducendosi que' moti necessarii della volontà al peccato originale, non hanno una colpabilità distinta da quella di esso peccato, perchè ad esso appartengono, e dal medesimo atto libero provengono. E la colpabilità del peccato originale ne' posteri è una colpabilità imperfetta e relativa, come osserva S. Tommaso, dicendo che quel peccato *deficit a ratione culpae,* benchè egli sia un vero e proprio peccato (abituale). Laonde, dopo il battesimo, non essendovi più il peccato originale, anche i *mancamenti necessari* da esso necessariamente provenienti subiscono la stessa sorte con lui: cessano dall'esser effetto prossimo del peccato, sono effetto del solo fomite, che colla penalità della morte si toglie, senza che ne seguiti la dannazione: il che tutto dimostra quanto artificiosamente collo spauracchio della Arnaldiana proposizione si cerchi di render sospetta la dottrina della Chiesa. (I) N. XCII.

Primo argomento: che egli cita il testo *regnavit mors* di S. Paolo. Anche con S. Paolo se la prendono. Anche S. Paolo pute di bajanismo?

Secondo argomento: che « con S. Agostino ha mostrato « potersi intendere (quel passo) della morte dell'anima, e indi « se non vengono applicati i meriti del Salvatore, della morte « sempiterna. » Il che suppone che sia un seguitar Bajo lo spiegare S. Paolo con S. Agostino dalla santa sede seguito. E quello che il Rosmini ha mostrato con S. Agostino, l'ha egli mostrato bene o male? Se male, perchè non lo dite accennando dove stia il difetto? Se bene, perchè togliete a riprenderlo?

115. Prosegue. « Non è però a disconfessare, che SEBBENE « recate le parole dell'Apostolo, abbia aggiunto: « Vi avea « dunque peccato abituale e originale, v'avea dannazione; » « tuttavia si è mostrato fermissimo in asserire, non potersi dire « che v'avesse imputazione in senso stretto » (1) quasichè il dire coll'apostolo, che negli uomini tutti che nascono vi ha peccato abituale e originale, vi ha dannazione, se il Salvator non la toglie, sia un errore, a cui sia bisogno soggiungere un correttivo, quand'egli è pure il dogma fondamentale del cristianesimo, quello che voi in tutt'i modi vorreste distruggere.

ARTICOLO III.

Terzo errore, chiamare innocue le verità della fede quasi si trattasse di mere opinioni.

116. Colla stessa astuzia dice poco appresso, che « potreb« bero sembrare a certuni » (le cose dette) « o del tutto in« nocue, o certo non sì malvagie da avvilirle al paragone con « dottrine di chi, per le sue novità non isfuggì le censure dei « successori di Pietro. E certo, che rea dottrina è ella mai, « il dire che pel peccato originale l'uomo incorre la danna« zione, se non gli si applichi il rimedio del battesimo? » (2) Nessuno, se è cristiano cattolico, dirà mai, come fingono co-

(1) N. XCII.
(2) N. XCII.

storo di temere, che le cose da voi riprese come infette di Bajanismo, sieno semplicemente innocue, quasichè indifferentemente si potessero o ammettere o rifiutare; e molto meno nessuno dirà, che sieno punto o poco malvagie; ma ogni cristiano cattolico dirà, che sono di fede; che il dichiararle malvage è un proscrivere ciò che crede la Chiesa; e il far loro grazia di chiamarle innocue, è una maniera degna di chi vuol seminare di coperto la rea dottrina. Pelagio appunto soleva usar questa tattica, di far credere che fossero mere opinioni quelle ch' erano punti di fede.

ARTICOLO IV.

Quarto errore, sostenere che la Chiesa abbia riprovato in Bajo il dire, che quelli che muoiono senza battesimo soggiacciono alla dannazione pel peccato che hanno inerente, confondendo la dannazione coll' imputazione.

117. Nel numero, che viene appresso (1), pigliando a ricapitolarsi, il C., riproduce la confusione tra la *dannazione* annessa al peccato originale ne' posteri, per sentenza della Chiesa, coll'*imputazione*, riferita al bambino in vece che al libero autor del peccato, nel che sta l' errore di Bajo.

118. E dopo aver detto, come Bajo stabilì, che a costituire l' essenza del peccato non è necessaria la libertà, senza punto aggiungere, che la libertà è solo necessaria a costituire il peccato-colpevole, e che per aver questo negato, Bajo incorse nella condanna; dopo aver detto ancora, come Bajo considerò la macchia d' origine per vero peccato, non riferendolo alla volontà libera del primo padre, anche qui, senza aggiungere, che Bajo errò perchè parlava di colpa, la quale non può stare senza riferirsi alla sua causa, soggiunge:

« Ma a cotesta questione un' altra veniva dietro: se il « peccato originale, così concepito, per se fosse sufficiente a « mandar l' uomo IN DANNAZIONE? E Bajo si attenne al sì (2). » Ecco attribuito di nuovo a Bajo, quel che è della Chiesa

(1) Il XCIV.
(2) Facc. 130.

cattolica. Sono i soli pelagiani quelli, che il negano. *Sufficeret*, così scriveva appunto contro i Pelagiani S. Agostino, AD CONDEMNATIONEM *etiamsi non esset in hominibus, nisi originale peccatum*. E soggiunge: *Quamvis enim condemnatio gravior sit eorum, qui originali delicto etiam propria conjunxerunt, et tanto singulis gravior quanta gravius quis peccavit: tamen etiam* ILLUD SOLUM QUOD ORIGINALITER TRACTUM EST, *non tantum a regno Dei separat, quo parvulos sine accepta Christi gratia defunctos intrare non posse ipsi* (pelagiani) *confitentur*, VERUM ET A SALUTE ET A VITA AETERNA FACIT ALIENOS, *quae nulla esse alia potest praeter regnum Dei, quo sola Christi societas introducit* (1). Laonde la Chiesa riconosce la necessità del battesimo de' bambini, acciocchè evitino la *condannazione* del peccato e la morte eterna, e però nel corpo stesso del D. Canonico trovasi registrato questo luogo di S. Agostino, *quisquis ex concupiscentia carnis et lege peccati et mortis carnaliter generatur, regenerari spiritualiter opus habet, ut* NON SOLUM AD REGNUM DEI PERDUCATUR, *verum etiam* A PECCATI DAMNATIONE *liberetur* (2) e quell'altro ancora: NULLA *praeter baptismum Christi* SALUS *promittitur infantibus: quia infantes si per sacramentum quod ad hoc est divinitus institutum, in credentium numerum non transeunt, profecto* IN TENEBRIS *manent* (3). Perchè dunque dichiarare bajana la dottrina, che fa i bambini soggetti all'eterna condannazione se non vengono rigenerati? perchè togliere così la necessità del battesimo? perchè adulare in tal modo l'umana natura? perchè ingiuriare alla redenzione, ed alla grazia di GESÙ Cristo sotto coperta di difendere la cattolica fede?

119. E veggasi inesausta astuzia! Dopo aver posta la questione « Se il peccato originale, così concepito, per se « fosse sufficiente a mandar l'uomo in dannazione? » rispondendovi con queste parole: « E Bajo si attenne al sì » quasichè questa fosse la dottrina di Bajo e non della Chiesa, soggiunge

---

(1) *De peccatorum meritis et remissione*, L. I. CXII.

(2) *De peccatorum meritis etc.* L. II. C. XVI. V. *Decreti*, p. III. D. IV. CXXXVII.

(3) Ibid. C. XXV. V. *Decreti*, p. III D. IV. CXLII.

immediatamente: « Perciò l'Accademia della Sorbona in un « solo articolo raccolse e la rea dottrina, che versava sulla « definizione del peccato, e quella che riguardava i consettarii del peccato in tal modo definito, la quale rinviensi « espressa nell'art. LXVII: *homo peccat etiam damnabiliter in eo quod necessario facit* (1). Egli vuol dunque far credere, che l'Accademia della Sorbona, abbia involto nella riprovazione la dottrina della Chiesa intorno alla condanna annessa al peccato d'origine ne' bambini! Ma la frode riuscirà troppo palese a ciascuno, che ponga mente alla connessione delle sue parole e alla sconnessione dei sensi: quel *perciò*, col quale egli passa ad annunziare la censura della Sorbona, non attacca colle parole precedenti; e la conseguenza al tutto discorda dalle premesse. Nelle premesse c'è la dottrina della Chiesa intorno alla condanna, che trae dietro a sè necessariamente l'originale infezione, e quindi la necessità del Battesimo per la salute (*Si quis dixerit*, così il concilio di Trento, *baptismum liberum esse, hoc est, non necessarium ad salutem; anathema sit* (2): nella conseguenza c'è la condanna della dottrina erronea intorno al poter demeritare nello stato di natura decaduta con atti necessari (*Homo peccat etiam damnabiliter in eo quod necessario facit*) dottrina appartenente all'imputazione, e non alla semplice dannazione: e di più riguardante atti di peccato distinti dall'originale, nel quale il bambino *non peccat*, nè egli è peccante, come dicono i teologi, benchè sia peccatore. Costante è dunque la mira, a cui collimano tutti i sofismi di cotesto occulto scrittore; ed è perfettamente la stessa degli altri occulti dommatizzanti: fingono d'assalire una persona particolare, per assalire la fede di Cristo; la falsità, e le astutezze sono le medesime: si vuol distrutto il dogma che tanto oggidì pesa alla superbia degli uomini e che è la base della Cristiana umiltà, quello dell'originale peccato.

---

(1) N. XCIV. facc. 130.
(2) Sess. VII, can. V.

ARTICOLO V.

Quinto errore, confondere la colpa, il peccato e la pena del peccato.

120. Al qual tristo intendimento, affin di pescar sempre nel torbido, confonde di nuovo sformatamente le idee. Poichè egli espone l'errore di Bajo, dicendo che « fallò nel contendere, « l'ira di Dio, la dannazione, la morte sempiterna dietro a sè « la tirasse un cotal peccato, *ad cujus rationem non perti-* « *neret voluntarium;* un vizio di nostra natura considerato « in quanto è contrario alla divina legge *(cum vitio ex sua* « *ratione divinae legi contrario)*, e tolto ogni rispetto alla « libera sua cagione (*sine ulla relatione ac respectu ad cau-* « *sam, a qua originem habuit*) » (1). A cui la Chiesa risponde: Siete voi stesso in errore, e in error gravissimo Signor C. così ragionando.

Nella proposizione XLVI che voi citate *Ad rationem et definitionem peccati non pertinet voluntarium,* la chiesa decise che è necessaria la libera volontà a costituire una COLPA; nella proposizione XLVII, che *peccatum originis vere habet rationem peccati sine ulla relatione ac respectu ad voluntatem a qua originem habuit,* la Chiesa decise conseguentemente, che il peccato de' bambini, non può essere considerato come una COLPA, se non si riferisce alla libera volontà d'Adamo che lo commise.

E perchè dunque confondete la colpa, il peccato, la pena del peccato? perchè attribuite quel che disse la Chiesa della *colpa* alla *pena* del peccato? Con questa vostra fallacia, venite a proscrivere la dottrina della Chiesa coll'autorità della Chiesa.

121. Se dunque debbo ripetere quel che ho giá detto, sappiate che nell'uom che nasce vi è la *pena del peccato*, ed *il peccato* (che è insieme una pena) distinto numericamente da quel d'Adamo. Il peccato poi essendo necessario e non libero nel bambino appunto come una lepra od altro mal fisico, non è colpa in se stesso, come voleva Bajo; ma la qualità di colpa

---

(1) Facc. 130.

gli s'applica, considerandolo siccome effetto della libera volontà d'Adamo *in quo omnes peccaverunt:* Questa è la riprovazione della dottrina bajana, la quale riguarda la colpabilità, e non il peccato ne' pargoli. Ma qual è poi la riprovazione della dottrina della Chiesa che fate voi, Signor C.? Si è il pretendere, che il peccato ricevuto da' bambini, benchè in essi necessario e non libero, non tiri dietro a sè la conseguenza penale della dannazione e della morte eterna. Vedete dunque, che tra la dottrina che condannate voi per bajana, e la dottrina che condanna la Chiesa, vi ha tanta distanza quanta ve n'ha appunto tra la dottrina infallibile della Chiesa, e la dottrina erronea di Bajo e di Pelagio.

122. Il che si vedrà ancor più chiaramente distinguendo queste due questioni.

1° *Prima questione* riguardante la penalità (il male eudemonologico) annessa al peccato:

Quale è la *cagione prossima* della dannazione de' bambini non rinati? — E la Chiesa risponde: « non il peccato d'Adamo, ma il peccato lor proprio ad essi inerente, il qual li perde *tantummodo quod inest*, come l' esprime non Bajo, ma S. Agostino.

2° *Seconda questione* riguardante l'imputazione a colpa del peccato de' bambini:

Come si può giustificare la divina giustizia pel peccato ereditario, e per la pena che trae seco ne' fanciulli non rinati? — E la Chiesa risponde: convien ricorrere alla colpa del primo padre, da cui fu liberamente il primo fallo commesso, cagione vera di tutto il resto.

Illustriamo l' una e l' altra risposta con delle ecclesiastiche autorità.

123. Dice la prima che la *pena* a cui i bambini non rinati soggiacciono è conseguenza del peccato loro *inerente.*

Quest' è ammesso da tutti universalmente i teologi della cattolica Chiesa i quali per ispiegare la pena a cui soggiacciono quanti individui dell' umana specie son generati, (eccettuata sempre Maria Santissima) non ricorre già di colpo al peccato d'Adamo, ma al loro proprio peccato per vizio di ge-

nerazione da essi contratto (1): ed anzi dalle penalità, che essi soffrono, traggono argomento a conchiudere, che in essi stessi ci dee avere un peccato non certo commesso con libera volontà, ma per necessità di natura ricevuto.

124. Il santo Dottore suscitato da Dio nella Chiesa ad umiliare la pelagiana superbia, così appunto argomentava contro questi eretici razionalisti: *Tunc enim est Dei vera justitia, si grave jugum super filios Adam a die exitus de ventre matris* (2) *eorum non sit injustum. Quomodo autem non sit injustum jugum, si nullum est in parvulis malum,* PROPTEREA QUOD *juste jugo premantur gravi* (3).

Trovava dunque giusto il gran Padre che conseguitasse la penalità a quel peccato, che era ne'bambini, numericamente distinto dal peccato di Adamo, a quel peccato che essi non avevano commesso per proprio volere, ma nella propria volontà per natura aveano ricevuto, e ciò perchè mal morale e mal fisico, secondo l'ordine delle idee dell'eterna giustizia, debbono sempre trovarsi insieme. Altra volta diceva, che sono puniti i bambini pel peccato d'origine non in quanto è altrui (e intanto è colpa), ma in quanto è proprio (e intanto è morale infezione): *Parentum autem peccata modo quodam dicuntur aliena, et rursus modo quodam reperiuntur et nostra. Aliena quippe proprietatis sunt actionis* (dove sta la libera volontà); *nostra sunt autem contagione propaginis* (dove sta la necessità). E se non fosse così, dic'egli, le penalità a noi applicate non avrebbero la sua ragione, non bastando che Adamo abbia peccato, se non abbiamo peccato anche noi in lui, senza nostra volontà, cioè in quanto eravamo individui che dovevamo germinare da lui per naturale generazione. Onde prosegue: *Quod si falsum esset, profecto*

---

(1) L'Abelley, per non addurre in cosa tanto nota che un sol teologo, così scrive nella sua « Medulla theologiae: » *Reprobationis positivae parvulorum sine Baptismi susceptione morientium, qua excluduntur a gloria et destinantur ad poenam damni — semper* DATUR CAUSA EX PARTE PARVULORUM IPSORUM, *scilicet peccatum originale, in quo concipiuntur,* FORMALITER TALI REPROBATIONE DIGNOS EFFECIT. P. I, T. II, C. V, sect. II.

(2) Eccli. XL, 30.

(3) *Contra Julian. Pelag.* VI, V.

grave jugum super filios Adam a die exitus de ventre matris eorum, NULLO MODO JUSTUM ESSET, ed altrove incalza i Pelagiani nuovamente dicendo, *qua ergo justitia, quorum voluntaria peccata nulla sunt propria, illati cruciatus aerumna, parvuli puniuntur?* (1)

125. La qual dottrina si ripete da S. Tommaso, il quale si fa l'obbiezione, che se i bambini sono puniti pel peccato di Adamo, il sarebbero pel peccato altrui, non per il proprio, e così vi avrebbe ingiustizia. A cui risponde quello stesso, che avea risposto prima il Dottor della grazia, esser essi puniti pel peccato proprio, per quel peccato che in loro trasfuso per generazione sta loro inerente (2). Onde gli autori dell'opera intitolata « Concordantiae dictorum et conclusionum D. Thomae de Aquino » vedendo che talora il santo dichiara il peccato d'origine volontario in Adamo, ed è in que' luoghi nei quali il considera come *colpa*, e talora il dichiara volontario anche ne' posteri, ed è in que' luoghi ne' quali il considera come semplice peccato, a togliere quest' apparente contraddizione, ed a conciliare il Santo dottore seco medesimo, rispondono: *Respondeo dicendum, quod peccatum originale ut* PERSONALE IPSI ADAE *est voluntarium per voluntatem Adae tantum. Sed ut est quodammodo commune toti humanae naturae per infectionem sic est* VOLUNTARIUM *etiam voluntate aliorum.* Il che premesso, tolgono via l' obbiezione dall'ingiustizia della penalità soggiungendo: *Et ideo cum aliquis punitur pro peccato primi parentis, non punitur pro peccato alterius, sed* PRO PECCATO SUO (3).

126. E nel vero, sarebbe inesplicabile, come per la sola colpa d'Adamo potessero soggiacere i posteri al male fisico, qualora essi stessi non ricevessero in sè il mal morale, posto il quale, quello dee venir dietro come appendice. E non è egli un assurdo manifesto il supporre che i bambini che nascono non sieno corrotti, come vogliono gli scrittori, che rifiutiamo, ne' guasti nella volontà (4); e voler che debbano

(1) Operis imp. contra Jul. VI, XVII.
(2) De Malo L. IV, 19. Q. V, I. 2.; 11.
(3) Lubb. 1006.
(4) Così espressamente il finto Eusebio Aff. VIII.

tuttavia scontar la pena, non già pel proprio peccato, ma solamente per la colpa del primo padre a loro resa comune? Che giustizia ci avrebbe qui? *Non est anima utrorumque comunis*, dirò anch'io con S. Agostino, *ut etiam* CULPAM *possint habere comunem. Non enim sic comunicatur* CULPA *per alterius voluntatem, quemadmodum comunicatur gratia per Sancti Spiritus unitatem* (1).

127. Se dunque viene imputata la colpa prima a'posteri, ella non vien loro imputata, se non perchè in essi passa il peccato, il morale disordine: *Sed ideo*, mi continuerò col medesimo santo, *ex Adam traxit* (parvulus), *quod Sacramenti illius* (baptismi) *gratia solveretur, quia nondum erat anima separatim vivens, id est altera anima, de qua diceretur, « Et anima patris mea est, et anima filii mea est »* (2). Non già che l'anime de'posteri fossero in Adamo peccante; ma vi erano i semi carnali, che doveano poi, per la generazione, infettare moralmente l'anime intellettive che avrebbero avvivati i corpi separati da quel d'Adamo.

128. Quelli adunque i quali pretendono che le penalità a cui soggiacciono gli uomini non sien sequele del loro proprio peccato, ma sol della colpa Adamitica, e che, come fa il nostro C., condannano, per erronea quella dottrina; mirano direttamente a distruggere il peccato originale trasfuso nei posteri; perchè lo rendono inutile a spiegare i mali, a cui gli uomini vanno sommessi, riputandoli questi alla sola colpa di Adamo, senza bisogno d'altro intermezzo (3). Egli è dunque il Pelagianismo, che sordamente introducono cotestoro, quel Pelagianismo che tentò di continuo introdurre nella casa di Dio il serpentino suo capo, e che cercò d'entrar per ogni fessura del tempio strisciandosi e contorcendosi; ma tutto indarno fin qui.

---

(1) August. ad Bonif. Ep. 23. V. Decreti P, III. D. IV, CXXIX.

(2) In Ezech. XVIII.

(3) A S. Agostino s'accorda S. Tommaso nel riconoscere, che la pena tien dietro immediatamente al peccato originale che è nel bambino, e non al peccato, libero di Adamo; e me ne somministrerà il luogo l'Autore dell'« Esame Critico » che a facc. 18, (Arti. II) confessa, che S. Tommaso insegna (nel peccato originale) contrarsi la macchia, *relinquitur macula et defectus gratiae*, e incorrersi il reato di pena, *et* PER HOC *etiam ad reatum poenae obligatus*. II. Dict. XXXV. q. I. a II, ad 2.

129. Ecco a ragion d'esempio siccome Ugone Vittorino descriveva a'suoi tempi la stessa rea opinione, che ora si riproduce nel cuor d'Italia, *quidam dicunt*, scrive egli; *quod originale peccatum sit* DEBITUM, *quo tenentur omnes* PRO PECCATO PRIMI HOMINIS. — Anche il nostro C. confondeva poco fa la dannazione che è la pena dovuta, col peccato a cui è dovuta; e ciò che decise la Chiesa del peccato, l'applicava alla dannazione pena di lui. Andiamo avanti, e sentiamoli a parlare anche con un po' più di coerenza del nostro C. *Isti dicunt*, QUOD ORIGINALE PECCATUM, NON SIT PECCATUM. *Sed si scriptura quandoque vocat illud peccatum, astruunt, quod ibi peccatum pro* POENA *peccati accipitur*. Non possono cioè, disconfessare, che questo è un distruggere il peccato originale. Ne ammettono però l'imputazione posticcia e senza base, come fanno i moderni razionalisti, e dicon con essi: *Et sicut pro peccato parentis quandoque exulant filii*, SECUNDUM JUSTITIAM SOECULI; *ita ex justitia Dei* (quanto mai diversa da quella del secolo!) *omnes tenentur rei pro peccato illo*. Ma che soggiunge? *Et ita, secundum istos, in anima pueri nullum peccatum est*; *quia dicunt ipsi: si anima pueri nunquam peccavit, non est in ea peccatum*, cioè distruggono del tutto il peccato colla solita ragion pelagiana. Nondimeno, non hanno essi coraggio d'escludere il nome del peccato simili anche in ciò a' nostri. *Et tamen concedunt quod est in ea* (anima) *originale peccatum*, QUIA TENETUR DEBITO PECCATI. Ma ne andrà ella soddisfatta la Cristiana teologia? Il grand'uomo, che noi citiamo, giudica risolutamente di no, e il giudica colla Chiesa: *Sed plane*, dice, *contra Apostolum loquuntur isti, cum Apostolus dicat «per «inobedientiam unius, peccatores constituuntur multi* (1).» *Ecce quod Apostolus vocat eos peccatores, antequam regenerentur: sed si tantum esset poena et non culpa in istis peccatores non essent* (2).

130. Laonde anche S. Paolo dice, che la morte entrò nel mondo, perchè prima v'era entrato il peccato; sicchè quella

(1) Rom. V, 19.

(2) Ugo Victorinus, Eruditionis theologicae summ. sententiar. tract. III, de Creat. c. II.

in ciascun uomo è effetto immediato di questo, non del peccato originante, ma dell'originato; e il sacrosanto Concilio di Trento, dopo altri Concili definì; che ne' posteri d'Adamo non entrarono solo le penalità del peccato; ma il peccato stesso fondamento di quelle (1); perchè quantunque il peccato passato ne' bambini non sia libero; tuttavia è un morale disordine, che trae naturalmente seco anche il fisico.

131. Aggiungerò una prova che ci somministra la ragione teologica. S. Tommaso, e dopo lui un gran numero di teologi, opinano, che i bambini che muoiono senza battesimo sieno privi della pena del senso, soggiacendo solo alla pena del danno. E, onde raccolgono questa lor conclusione? Se si pon mente al modo del lor ragionare, non da altro, che dalla condizione del bambino. Non gli attribuiscono cioè una pena adeguata al peccato colpevole di Adamo, che sarebbe pena di danno e di senso insieme, ma adeguata al peccato suo proprio. È dunque chiaro, che considerano la pena non come un'immediata sequela della colpa del primo padre, ma del peccato messo in essere nel fanciullo coll'atto della generazione.

132. Lo stesso si argomenta dal chiamarsi minima dai Dottori e non già nulla, la malizia del peccato originale del bambino (2); e dall'indurre che fa quindi S. Agostino, che dee esser minima altresì la sua pena (3). Se al bambino fosse applicata la colpa d'Adamo, nè minima la malizia sarebbe, nè minima pur la pena. Nè si può dire, che glien'è applicata una parte e non tutta; poichè o di tutta dovrebb'egli esser reo o di nulla. Che se non c'è ragione d'applicargliela tutta, dunque nè pure una parte. Il che conferma quanto sia falso il

---

(1) *Si quis... inquinatum illum (Adamum) per inobedientiae peccatum, mortem et poenas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et* PECCATUM *quod mors est animae: anathema sit cum contradicat Apostolo dicenti; « Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et* PER PECCATUM *mors:* etc. sess. V. De Pecc. orig. can. 2. -- E lo stesso avea definito prima il secondo Concilio d'Oranges Can. 444. c. 2. Per la stessa ragione Eugenio IV nel Decreto d'Unione per gli Armeni § X. definì che il peccato de' bambini non è *alienum*. -- Ved. pure S. Agost. *De peccatorum mer. et remiss.* L. III, C. VII.

(2) S. Tommsso S. III, 9, I, IV, ad I-II. Dict. XXXIII, 9, II, a I ad 2.

(3) La dice *omnium levissima*. Contra Jul. Pelag. V, XI.

sistema de' nostri Anonimi, che senza riconoscere nel bambino alcuna inordinazione, pensano di ricorrere ad una semplice relazione con Adamo (cosa d'altra parte al tutto mentale), ad una estrinseca imputazione, la quale se valer potesse, o dovrebbe aggravarlo di tutta la colpa Adamitica, o pure di nulla.

133. Ora veniamo all'altra questione — come si possa giustificare la divina giustizia; della condizione dei bambini. In quanto al mal penale, l'abbiamo veduto giustificato pel peccato passato in essi. Rimane dunque la dimanda: come i fanciulli senza atto di libera loro volontà debbano ricevere il peccato? Rispondesi, che questo peccato passa per generazione, e che *anima rationalis*, (così scrive Raimondo Sabunde), *quae tali carni sociatur, continuo inficitur, pervertitur, corrumpitur, sordidatur, non aliter, quam si balsamum purissimum turpissimo vasi infunderis* (1). È dunque una cotal legge della natura, che il corpo del generante corrotto, generi un corpo corrotto, e che il corpo corrotto attragga a se l'inclinazione della volontà essenziale, onde l'uomo da quell'ora non è più atto a tener la bilancia della giustizia in molti de'suoi giudizii, ne' quali il ben sensibile viene a collisione col retto e col giusto; il che è mal morale, e peccato, se trovasi così piegata la stessa punta dell' anima sede dell' umana persona. Ma non poteva Iddio impedire questo effetto necessario e dalle leggi stesse della natura e della generazione, procedente? Potea, ma nol fece per giusto gastigo (oltre la gloria della sua misericordia, che ne volea trarre per la redenzione). Or qui ricorre l'imputazione, e la pena dovuta alla colpa. Era dovuto al colpevole Adamo ch'egli fosse lasciato col guasto di sua natura: questo guasto di sua natura, giustamente lasciatogli, si propagò ne' posteri, non già per miracolo, ma da se stesso, e così si propagò necessariamente, insieme la primitiva giustissima punizione: e i posteri si trovarono ravvolti nella pena del primo lor padre, la quale affettava giustamente quella natura che il primo padre, e poscia i figliuoli di lui di mano in mano per generazion propagavano. Onde si dicono colpevoli *in quantum*, dice S. Tommaso, *voluntas Adae* RE-

---

(1) *Viola animae* cap. 55.

PUTATUR *nostra* SECUNDUM MODUM LOQUENDI, *quo Apostolus dicit Rom. V, « in quo omnes peccaverunt »* (1).

134. Dove si osservi bene, che la colpa personale d'Adamo è già tolta interamente: non esiste più. Che cosa è dunque la causa efficiente, che mette in essere il peccato ne' posteri? Non la stessa *colpa* d'Adamo che operi immediatamente in essi, la quale non può operar, non essendoci; ma è la *pena* d'Adamo, effetto della sua colpa, che in lui generante rimase; cioè, è il guasto fisico di sua natura, che comunicò generando alla stirpe e con esso surse il guasto morale. Laonde non si trasfonde immediatamente la colpa d'Adamo di padre in figlio, quasi che sia la colpa come un liquore che travasar si possa di vaso in vaso; ma sì la pena per dirlo di nuovo, è la natura guasta che si travasa; ond'anco i giusti generano de' peccatori, perchè in sè portano ancor la pena: *Ideo de baptizato,* come dice S. Agostino, *non justus nascitur, quia non eum generat, unde regeneratus est, sed unde generatus est* (2): il che viene a dire: « Perciò il giusto genera de' peccatori perchè la generazione non è già un atto della giustificata persona, ma è un atto della corrotta cioè giustiziata natura. » Ma ereditando la pena del peccato, cioè la natura guasta; questa mette in essere il peccato nel nuovo individuo, l'inordinazione del corpo traendo seco un'inordinazione nell'anima (3), nella stessa volontà personale, dove ogni guasto è morte, e giustamente s'appella dalla Chiesa *peccato:* colpa poi in quanto quella inordinazione si considera come una cotal continuazione ed

---

(1) § III, LXXXIV, II ad 3.

(2) Serm. CCXCIV.

(3) L'Autore dell'*Esame Critico* Art. II, f. 30 e seg. è imbarazzatissimo a indovinare che cosa mai intenda il Rosmini per quella forza che accenna nel *Trattato della Coscienza* a f. 53, diversa dalla volontà, ma influente nella volontà fin a piegarla e determinarla, e che cosa ell' abbia che fare col peccato d'origine. Va egli percorrendo tutte le ipotesi, che gli vengono nel capo, senza abbattersi mai nella spiegazione piana e vera che dà il Rosmini stesso in tanti luoghi. Or poi, ad ognuna delle sue ipotesi, egli fa un rabuffo al Rosmini e argomenta per convincerlo che è in errore; come se di quell'ipotesi fosse il Rosmini l'autore. Questo modo di ragionare e di menar querele su ciò ch'essi inventano col loro pensiero, È FREQUENTISSIMO ne' nostri anonimi ed anche nel Signor Ab. Dinelli. Sappia dunque che rispetto al peccato d'origine « la forza che piega e disordina la volontà » altro non è che la carne divenuta dopo il peccato del primo padre insolente. Del che parleremo in appresso con più agio.

estensione dell'atto libero, con cui Adamo prevaricò, del quale è veramente effetto.

135. Ecco dunque come tutti i mali morali e fisici dei posteri hanno veramente la prima loro ragione e giustificazione nella libera colpa di Adamo, ma tenendo tuttavia tra loro quell'ordine, che l'Apostolo nella sua lettera a'Romani accuratamente descrive dicendo: *per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit,* è il primo anello, la colpa di Adamo, che introduce nel mondo il peccato, il quale così passato ne'posteri forma il secondo anello: E viene a dire: Non è più la colpa d'Adamo, ma è il peccato già introdotto nel mondo per la colpa d'Adamo quello che introduce le penalità a sè dovute, tra le quali principale è la morte: *et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt* (1), le quali ultime parole ci richiamano all'origine, cioè esprimono la congiunzione de'due estremi anelli la *morte* e la *colpa* del primo padre, mediante l'anello di mezzo, il *peccato* ne'posteri.

136. L'attribuire dunque al peccato inerente ne'bambini la dannazione, non è mica un negare che il loro proprio peccato sia una pena della colpa Adamitica, la quale riman sempre come la suprema ragione di tutti i mali della misera umanità (2).

CAPITOLO XIV.

RECENTE ORIGINE IN ITALIA DEL SISTEMA RAZIONALISTICO INTORNO AL PECCATO ORIGINALE E CONFUTAZIONE DEL MEDESIMO.

137. E qui potrei cessarmi dal parlare di ciò che dicono i nuovi teologi contro l'antica e costante dottrina della Chiesa circa il peccato d'origine, se lo scopo di questo scritto, che è di metter riparo, quanto per me si possa, o più tosto d'eccitare altri maggiori di me per autorità e per dottrina a met-

---

(1) Rom. V, 19.

(2) Con ciò è pienamente risposto a quanto dice il C. dal n. XLV sino alla fine.

terlo, al pericolo del razionalismo che assai tempo minaccia d'invadere le nostre scuole di teologia, non mi tirasse a fare un cenno della più vicina origine ch'ebbe in Italia quel sistema che agli occhi nostri distrugge l'originale peccato.

ARTICOLO I.

Alessandro Zorzi espone in Italia il detto sistema razionalistico nel modo più esplicito.

138. L'articolo, intorno al peccato originale inserito da Alessandro Zorzi nel suo *Prodromo della nuova Enciclopedia Italiana*, Siena 1779, quando uscì riscosse l'attenzione, e meritò la censura di gravi teologi. Ma sopravvenuta la morte dell'autore, e le guerre, rimase dimenticato ai più. Ora si può dire che i più moderni teologi razionalisti ritraggono da quell'articolo del Zorzi senza però mai citarne il fonte, benchè ne copiino le espressioni e le parole.

ARTICOLO II.

È censurato dal Zoretti, dal Cesari, e da C. Vannetti perchè distrusse il dogma del peccato d'origine.

139. Dicevo, che de' gravi teologi ripresero quell'articolo giudicandolo distruttivo del dogma, e n'accennerò in prova il Zovetti ed il Cesari (1), il quale nella vita di Clementino Vannetti amicissimo al Zorzi, di cui anche scrisse la vita, narra questo fattarello col Vannetti appunto avvenutogli: « Egli (il » Vannetti) m'avea dato leggere per assai bella e ingegnosa certa dissertazione d'un grande suo amico. » (l'Articolo citato del Zorzi sopra il peccato d'origine). « Appunto PERCHÈ INGEGNOSA E DI NUOVO GETTO, ella mi parve in alcune cose « dar molto nel falso; nè però a me tutto fidandomi, gli

(1) Un recente scrittore della Savoia riprovando pure il sistema del Zorzi, e dei nostri anonimi scrive così, *Quelques un sont aller trop loin. En réduisant le péché original à une simple disgrâce, à une pure privation des dons qui ne sont pas dus a la nature humain, ils n'ont reussi qu'*A FAIRE DISPARAÎTRE LE DOGME LUI-MEME, *selon la judicieuse observatione d'un theologien moderne.* De la Perfectibilité Humaine par A. M. Paris Lyon MDCCCXXXV. C. IV.

« promisi, che gliene manderei steso in iscritto il giudizio di « altro teologo assai profondo, stato già maestro in divinità « nel seminario nostro (il Lettor D. Francesco Zoretti, ora « Parroco di Caldiero), e gliele mandai. Di questa scrittura così « poscia egli a me: « Ho letto la dissertazione sopra la colpa « d'origine, e ne sono capace. Il sistema dell'amico » (del « Zorzi) « DISTRUGGE LA COLPA, E COSI RENDE MEZZA SUPER- « FLUA LA REDENZIONE; avendo già l'uomo, anche senza questa « una beatitudine naturale, e da non desiderare di più. Ecco « IN TAL MODO ANNULLATO IL MISTERO DEL PECCATO TRA- « SFUSO E CON ESSO LA NECESSITÀ D'UN MEDIATORE per cavar « l'uomo dall'estrema miseria (1). » Così il Vannetti. Abbiamo qui dunque il giudizio uniforme di tre dottissimi uomini del Cesari, del Zoretti, e del Vannetti: udiamone un quarto e sarà Alfonso Muzzarelli (2).

ARTICOLO III.

Alfonso Muzzarelli lo confuta. Ragioni convincenti che adduce.

140. Quest'uomo distinto scrisse un Opuscolo (3) a posta per confutare il sistema de' nostri teologi intorno al peccato d'origine, e vi s'introduce con queste parole: « Per allettare « gl'increduli ad accostarsi più facilmente al seno della Chiesa « alcuni scrittori cattolici hanno dissimulato in qualche mi- « stero ciò che lo costituisce per tale; dal che può nascere « insensibilmente un sommo pregiudizio al vero dogma. S'in- « comincia a dimenticare l'ESSENZA DEL DOGMA, e si passa, « quasi senz'avvedersene, ad usare delle espressioni, che pos- « sono realmente sfigurarlo agli occhi del Cattolico. Io son

---

(1) Vita del Cav. Clementino Vannetti P. III. n. XXIV.

(2) Prima che in Italia, comparve questo sistema in Francia e altrove. I più dotti Vescovi francesi il condannarono e il confutarono. Il Bossuet ne disvela tutta l'occulta malizia nella sua *Difesa della Tradizione* e di SS. Padri, dove fra le altre cose, pone questa sentenza: « Per condannare un autore basta ch'egli sia nel novero di quelli, ai « quali la Fede della Chiesa e la forza della Tradizione avendo estorto la confessione » d'un dogma sì stabilito (il peccato originale), lo vanno poi oscurando in maniera, che « nel progresso de' loro discorsi non lo si riconosca più » L. V, C. III.

(3) Inserito nella Raccolta intitolata, *Il buon uso della logica in materia di Religione*, T. VII.

« pronto a mostrarlo praticamente nell'esposizione di uno dei « principali dommi del Cristianesimo, qual è quello del peccato originale. »

141. Passa poi a provare l'erroneità della sentenza dei nostri Anonimi, che il peccato originale non sia, se non « una pura privazione dei doni indebiti alla natura umana » ed ecco alcune delle sue ragioni:

1° Sparirebbe la difficoltà d'intenderne la natura, difficoltà riconosciuta da tutti i padri: « Come mai S. Agostino, « quel gran dottore della Chiesa, ha detto accennando questo « peccato: *Hoc peccato nihil est ad praedicandum notius, ad « intelligendum secretius?* (1)

2° In quella definizione non si riscontra la nozione di peccato e di colpa. Egli distingue queste due nozioni e prova che il peccato originale ne'bambini dev'esser vero PECCATO; poi passa a provare che dee esser vera COLPA; e che tal non sarebbe con quella definizione.

3° « Il Concilio (di Trento) distingue la perdita della « santità, e della giustizia originale, PENA ed EFFETTO del « peccato, dal PECCATO stesso; ed asserisce, che Adamo non « solamente perdette per noi la santità e la giustizia, ma tra- « sfuse in noi anche il peccato: in conseguenza il peccato « originale non può consistere unicamente nella privazione « della giustizia originale (2). »

4° « Per il peccato originale noi non solo abbiamo per- « duto l'innocenza, ma siamo divenuti IMMONDI, e FIGLI DELL'IRA « per natura, e ciascuno di noi contrae una ingiustizia sua « propria mediante la propagazione del seme di Adamo (3). »

5° È riprovata da'sommi teologi come eretica l'opinione del Cattarino e del Pighio. Dunque anche quella degli anonimi nostri « vien confutata quest'opinione, soggiunge, da « Francesco Suares, il quale stabilisce una proposizione affatto « opposta, ed è la seguente: *Peccatum originale est aliquid* « A PARTE REI PRIVATIVUM SEU POSITIVUM INTRINSECE INHAE-

(1) De morib. Eccles. cap. XXII.
(2) Ivi.
(3) Ivi.

« RENS *in homine concepto ex Adamo. Censeo conclusionem*
« *hanc esse* DE FIDE (1). Imperocchè è di essenza del peccato,
« come della grazia santificante, l'essere all'anima inerente,
« e la denominazione estrinseca del peccato NON È VERO PEC-
« CATO, come non sarebbe vera grazia santificante l'estrinseca
« denominazione della grazia di GESÙ Cristo. Ora se il peccato
« originale non è una denominazione estrinseca, ma un vero
« peccato intrinsecamente inerente all'anima; egli è dunque
« qualche cosa di POSITIVO. L'opinione di quelli, i quali as-
« seriscono, che il peccato originale è un niente, una pura
« privazione, ed escludono ogni positivo, si conforma a quella
« d'Alberto Pighio e di Cattarino. Imperocchè se il peccato
« originale colla privazione non include ancora qualche cosa
« di positivo, come si potea dire, che sia inerente all'anima?
« Chi può concepire inerenti all'anima la pura privazione o
« il niente? E se il peccato originale non si suppone inerente,
« ed intrinseco all'anima, egli non è più dunque altro che
« una denominazione estrinseca, e noi non nasciamo peccatori,
« ma siamo denominati peccatori per il peccato commesso dal
« nostro progenitore. Ed ecco l'opinione riprovata del Catta-
« rino e del Pighio. »

6° « Io non intendo, come il peccato, che resta nell'anima
« dopo l'azione peccaminosa, e che costituisce l'uom pecca-
« tore, non intendo, come possa chiamarsi una pura privazione
« della grazia, o della giustizia originale. *Quell' aversio a Deo*
« *et conversio ad creaturas* che rimane nell'anima anche
« dopo il peccato, e che concorre a formare la di lei macchia
« morale, non si spiega bene col solo termine di privazione.
« Se un dito spontaneamente s'inarca, ritiene quella curvità,
« sinchè di nuovo si distenda. Se taluno volge le spalle vo-
« lontariamente al sole, rimane in quella positura, sinchè al
« sole non si converta. Se alcuno si ritira in distanza da un
« altro, resta in quella distanza, sinchè di nuovo a lui si
« avvicina. »

7° « Notate, dice, che L'IMPUTAZION DEL PECCATO, non è
« propriamente PECCATO. Onde convien altronde cercare quel

(1) Ivi.

« vero, e proprio PECCATO, col quale nasciamo, e che in noi « da Adamo viene trasfuso (1). » Dove s' avverta come il Muzzarelli non solo distingua la COLPA o imputazione dal PECCATO; ma da questa distinzion capitale, tragga la conseguenza che il peccato originale non può consistere nella sola imputazione della colpa adamitica, senza che non siavi in noi un vero peccato. Di che induce: « Dunque il peccato originale, col « quale nasciamo, è una abituale avversione da Dio ultimo « fine soprannaturale, e UNA OBLIQUITÀ DELLA VOLONTÀ che « macchia l' anima e la rende a Dio odiosa (2). »

8° « Se il peccato originale fosse una mera privazione « dei doni gratuiti, in quel caso o il peccato sarebbe da Dio, « o non sarebbe vero peccato. »

9° « Il Card. de Lugo, conviene per altro anch' esso, che « il peccato abituale e originale non consiste nella sola pri- « vazione o nudità della giustizia, o sia della grazia santifi- « cante. E ne recò fra l'altre due gagliardissime ragioni. La « prima si è, che supponendo consistere il peccato abituale « unicamente nella privazione della grazia, non vi sarebbe « diversità tra chi ha mille peccati, e chi ne ha un solo, « perchè l' uno e l'altro è privo egualmente della grazia, nè « vi è privazion maggiore nell' uno che nell' altro, poichè chi « resta affatto ignudo non può spogliarsi d'avvantaggio. »

10° « Altra ragione si è, che nello stato di pura natura potrebbe esservi peccato grave abituale, e questo certamente non potrebbe consistere nella privazion della grazia, la quale non si suppone per un tale stato nell' uomo (3). »

ARTICOLO IV.

Come il Bajanismo produsse questa reazione del razionalismo.

142. Con queste ed altre ragioni il Muzzarelli rifiutava l'opinione del Zorzi e de' nostri più moderni, intorno al peccato d' origine. La quale fu immaginata per buon fine a

(1) Ivi.

(2) Ivi.

(3) De Lugo, De poenit. Disp. VII. lect. II et VII.

principio, cioè per allontanarsi via più dal Giansenismo, da cui gli autori di essa non vedeano come meglio proteggere se stessi e gli altri, che inventando un nuovo sistema, e difendendol poi con tutta la sottigliezza e lo zelo che ispira l'odio dell'errore in chi crede. Ma a farli eccedere dall'opposto lato contribuì: 1° il non cogliere essi il vero senso, in cui furono proscritte alcune proposizioni di Bajo, e 2° il non saper trovare risposta nell'antico sistema contro a ciò, che era veramente in quelle proposizioni proscritto. Vediamo l'una cosa e l'altra ad un tempo.

ARTCOLO V.

Il Zorzi non coglie il senso in cui furono condannate alcune proposizioni di Bajo, e questo lo spinge al razionalistico suo sistema.

143. I° Il Zorzi cita la proposizione LXXIX di Bajo, *Falsa est doctorum sententia primum hominem potuisse a Deo creari et institui sine justitia naturali* intendendola di una giustizia veramente naturale, senza riflettere, che Bajo chiamava naturale la giustizia soprannaturale e che per questo fu condannata (1).

(1) Il Zorzi dice: « Dio non poteva crear l'uomo moralmente cattivo o ingiusto: non « poteva imprimergli nell'intelletto de' falsi giudizi. Questo è certissimo. Ma Dio non « era obbligato a crear l'uomo moralmente buono e giusto. Fra questi due estremi v'ha « un mezzo: cioè una volontà nuda d'ogni affezione, e del pari un intelletto nudo di « ogni cognizione » N. VII. «- Concedo, che Iddio poteva crear l'uomo nudo d'ogni affezione attuale e d'ogni cognizione di cose reali; ma non concedo, che a un tal uomo creato da Dio si possa negare l'appellazione di *giusto* e di *retto;* e ciò perchè prima delle affezioni attuali e delle cognizioni di cose reali si hanno nell'uomo delle facoltà intellettive e relative, alle quali è sempre inerente o una rettitudine, o una stortura senza che ci possa essere stato di mezzo. L'intendimento è dotato per natura dell'intuizione dell'essere in universale (il che al tempo del Zorzi ignoravasi, dominando in Italia il sensismo); la volontà è dotata per natura d'una inclinazione al bene in universale (l'insegna anche S. Tommaso), cioè ad amar l'essere nella sua universalità, nella sua integrità, nel suo ordine. Questi elementi della natura umana non possono mancar mai, nè il peccato li toglie, e rimangonsi ancor ne'dannati. Ma oltr'a questi vi ha nella natura umana l'inclinazione dell'animalità al bene corporeo, e quest'inclinazione può essere o sana o viziosa. Ella è sana, se la volontà rimane, anche a fronte di lei, così libera, ch'ella possa facilmente IN TUTTI I CASI CHE LA NATURA PRESENTA, preferire l'ordine morale al bene corporeo e soggettivo. Ma se all'opposto l'inclinazione sensi-

5. Il Zorzi del pari cita la proposizione LV di Bajo *Deus non potuisset ab initio talem creare hominem qualis nunc nascitur*, intendendola materialmente, mentre egli è certo che la Chiesa non altro proscrisse in essa, se non l'errore, che Iddio non avesse potuto creare l'uomo nell'ordine meramente naturale, come ho altrove mostrato. (*Dottrina del pecc. orig.* n. LXIII).

ARTICOLO VI.

Il Zorzi non vede come si possano evitare gli assurdi del Bajanismo e quindi incappa nel razionalismo, come l'unica via di salvarsene.

144. II. Il Zorzi teme, che ponendosi nel bambino, che nasce una positiva avversione da Dio, che noi dichiariamo per togliere ogni equivoco: « un atteggiamento ritroso al bene ed a Dio e pendente al male ». (*Tratt. della Coscienza* f. 37) il che esprime meno di un'avversione positiva, frase usata da'teologi, ne avverrebbe che giunto all'uso della ragione dovrebbe odiare attualmente Iddio, che è la proposizione di Bajo: *Ex habituali voluntate dominante fit ut parvulus decedens sine regenerationis sacramento, quando usus rationis consecutus erit, actualiter Deum odio habeat etc.* Ma la conseguenza è falsa se « l'avversion da Dio » s'intenda, come la intendono i teologi cattolici. Un « atteggiamento ritroso al bene » è meno di un abito vizioso (1). E pure nè anche un abito vizioso toglie il libero arbitrio, come ottimamente prova S. Tom-

---

bile è tale, che in qualche caso naturalmente sviluppa una violenza seducente e trascinante la volontà a voler più tosto il bene sensibile che l'ordine morale, sacrificando questo a quello conosciuto; la sua condizione è viziosa; e nella volontà relativamente debole a resistere al male proporzionato alla natura umana, avvi un morale difetto. Laonde la volontà anche prima di emettere delle affezioni attuali buone o cattive, dee trovarsi necessariamente in uno stato ordinato o disordinato, di natural vigore al bene e di non natural debolezza, e insomma moralmente buono o cattivo; il che è quanto dire dee essere *retta*, o *torta*; e quindi non può darsi nell'uomo naturale quello stato di mezzo che il Zorzi suppone.

(1) A malgrado di questo l'autore dell'*Esame Critico* fac. 16 e segg. spiega la frase: « atteggiamento ritroso al bene. ecc. » per un atto malvagio della volontà, e conchiude che vi giace l'eresia di Calvino.

maso (1); quanto meno un semplice atteggiamento della volontà verso il ben sensibile disordinato. Nè ell'era già sfuggita all'angelico quell'obiezione (il che conferma, d'altra parte, che per l'*avversione* che ponea nel peccato originale egli intendea qualche cosa di positivo), ma se l'era sciolta dicendo, che l'*avversione* in cui quel peccato consiste non necessita di peccar sempre, ma sol qualche volta (2), se non soccorre la grazia. Il Rosmini poi aggiunge un'altra risposta, poichè, distinta prima la *volontà del libero arbitrio*, dimostra che questo può dominare su di quella, anche se quella è naturalmente male atteggiata e disposta (*Antropol.* L. III, c. 8, e 10).

145. Si teme ancora, che col porsi il peccato d'origine in una positiva avversione da Dio, sembri che esso si riponga nella concupiscenza, la quale è di fede non esser peccato dopo il battesimo. Ma perchè schifano tali teologi di definir chiaro ciò che si deva intendere per concupiscenza? Certo se con tal parola s'intende semplicemente « la facoltà d'appetire il bene sensibile »; come talun d'essi la definisce; anzichè peccato, ella è cosa buona e non solo potea essere nello stato di mera, ma sana natura, ma vi fu anche nello stato di grazia, in cui fu Adamo costituito. Se poi s'intende un *vizio* nella facoltà d'appetire il bene sensibile, non ancora può stare in essa propriamente il peccato, poichè la speciale facoltà d'appetire il bene sensibile, non è la volontà e quindi non è la sede del peccato. Se poi s'intende per concupiscenza un vizio inerente alla facoltà d'appetire il bene in generale, in tal caso si dee distinguere. O questa facoltà si considera nella suprema sua parte; (cui per distinguere da ogni altra attività, il Rosmini chiamò *volontà personale)*, o si considera nelle sue parti, inferiori alla suprema.

In queste non può stare il peccato. Nella suprema poi è ancora a distinguersi. Il vizio che la inclinava ad appetire eccedentemente il bene sensibile, servendo così alle potenze inferiori è ciò che S. Tommaso considera come la *parte materiale* del peccato d'origine e tien luogo di conversione alla

(1) S 1, II, LXXI, IV.
(2) S T. XXIV. II. ad S.

creatura; ma questo stesso vizio in quanto è avversione da Dio, cioè in quanto è alieno dall'ordine morale costituisce il *formale* del peccato originale; e qui è dove S. Agostino ripone il reato della concupiscenza, la quale avversione da Dio viene tolta e annullata interamente dalla grazia battesimale, che ricongiungendo l'uomo al Creatore, gli dà una nuova volontà o potenza suprema di volere il bene soprannaturale e di dominare sulle potenze inferiori.

Ma su questo torneremo più avanti.

146. Passiamo a vedere come il Zorzi si persuade di dimostrare il nuovo sistema, e ciò che dico del maestro si può applicare a' discepoli. Egli ci adopra autorità e ragioni.

Quanto alle autorità, egli ne ha tante, che dopo aver detto che « i buoni teologi dietro la scorta di S. Tommaso » convengono nell'accordare ai bambini morti senza battesimo una natural beatitudine, e, dopo avere esposta questa natural beatitudine in tre proposizioni, soggiunge: « Io credo che queste « tre proposizioni possano dirsi ricevute universalmente: appena « v'ha teologo di qualche nome che ardisca impugnarle !!! » (1). Queste sono le solite frasi de' teologi razionalisti, non certo scrupolosi in punto di veracità.

147. Egli è vero, che giocano di sottigliezze affine di tirare i testi del Concilio di Trento, e di S. Agostino principalmente, ad un senso alienissimo dal vero, dall'ovvio, da quello che ad ogni uomo di buona fede corre tosto alla mente. Una di queste sottigliezze si è il pretendere, che quando il sacro Concilio con S. Agostino parla d'un decadimento, e d'un guasto dell'uomo che nasce, debbasi SEMPRE intendere d'un guasto relativo allo stato soprannaturale in cui fu Adamo costituito, non d'un vero guasto della natura umana in se stessa considerata. A dar valore a tal sistema, recano in mezzo qualche parola del Concilio, o qualche lineuzza di S. Agostino, che da sè sola sarebbe suscettibile dell'una e dell'altra interpretazione, usando poi la mala fede di dissimulare i passi più chiari, e di lasciar da parte il contesto di ciò che precede e che sussegue ne'passi dubbi,i quali, considerati nella serie de'concetti, cessan per lo

(1) N. XXVIII.

più di esser dubbi. Essi vi arrecheranno quelle parole del Concilio in cui si definisce, che Adamo perdette per sè, e per noi, l'innocenza, la giustizia, la santità; e tosto conchiuderanno: « dunque il Concilio di Trento fa tutto consistere il peccato nel mero spogliamento della grazia santificante » (1). Ma in primo luogo, altro è *l'innocenza e la giustizia* e altro è la grazia santificante: altro è la *colpa e l'ingiustizia*, ed altro la *perdita della grazia*: questa è una conseguenza di quella, non più. In secondo luogo, perchè tacere, che il Concilio dopo aver detto d'Adamo *sanctitatem et justitiam in qua constitutus fuerat amisisse*, aggiunge gli altri mali del peccato, *incurrisseque, per offensam prevaricationis hujusmodi*, IRAM *et* INDIGNATIONEM DEI, *atque ideo* MORTEM, *quam antea illi comminatus fuerat Deus, et cum morte* CAPTIVITATEM SUB EJUS POTESTATE QUI MORTIS DEINDE HABUIT IMPERIUM, *hoc est diabolo*, TOTUMQUE ADAM *per illam praevaricationis offensam, secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse*. Si dirà dopo di ciò, che l'uomo col primo peccato sia decaduto solo rispetto all'ordine soprannaturale in cui fu costituito, ma rispetto all'ordine naturale? È ella dunque cosa conforme alla natura dell' uomo, l' esser esso soggetto all' ira ed all' indegnazione di Dio? Si dovrà considerar l' uomo in stato d'intatta natura, benchè sia schiavo del demonio? O il demonio lascerà intatti quelli che gli sono dati in balìa come schiavi? Apparterrà alla pura natura il servire al diavolo? O si potrà dire che sia peggiorato tutto l'uomo (TOTUMQUE ADAM), se la natura dell' uomo nulla ha sofferto, nulla perduto, non avendo perduto nulla del suo, ma solo toltole il vestimento de' doni a lei superiori?

Appresso, il Concilio dice che Adamo dopo il peccato (ancorchè si sia convertito) l'uomo rimase macchiato, *inquinatum illum;* ora, la natura umana per esser nuda e sola, è ella per questo macchiata? Dichiara ancora, che Adamo trasmise a'posteri non solo la pena, ma anche il proprio peccato. E in Adamo, il peccato fu egli la sola perdita della grazia? Cessando l'atto peccaminoso d'Adamo, non restò alcun altro male

---

(1) Così fa l'autore dell'*Esame critico*. Art. II, n. 13.

in lui, se non tale privazione? Ma che è mai la privazione della grazia se non una pena e conseguenza del peccato, e non il peccato? Ora Adamo non trasfuse le pure pene; ma il peccato stesso. M'andrei troppo a lungo, se volessi tutto analizzare ciò che dice intorno a ciò il Concilio di Trento, che quasi ad ogni parola fa intendere, quanto l'uomo sia rimasto degradato sotto l'ordine naturale; non essendo cosa, che più intacchi e guasti LA STESSA NATURA del peccato.

148. Quanto poi a S. Agostino, dice che NON SEMPRE parla del decadimento dell'uomo in rispetto al suo stato soprannaturale; spesso anzi parla di un decadimento e di un guasto assoluto, che intacca la natura, e questo è indubitato. Quando scriveva contro i Pelagiani, che ammettevano le divine scritture, a convincerli dell'esistenza del peccato originale, egli usava dell'uno e dell'altro argomento; cioè provava il peccato, in cui l'uom nasce 1° sì dal confronto tra lo stato presente dell'umanità, e quello in cui la divina scrittura ci dipinge costituito l'uomo da Dio a principio; e 2° sì dal confronto tra lo stato presente, e ciò che la natura stessa dell'uomo addimanda per non esser monca e deforme, qual non potrebbe mai uscire dalle mani di Dio. All'opposto qualora egli pugna co'Manichei, che non ammettevano le scritture, usa solo questa seconda maniera d'argomentare, come sola loro adattata. Quantunque poi già nella *Dottrina del peccato originale* abbiamo recati de'luoghi di S. Agostino attissimi a convincere chicchessia, che il Santo dottore riguarda il presente stato dell'uomo siccome guasto e corrotto anche rispetto all'ordine naturale, tuttavia non sarà inutile che aggiungiamo due altri argomenti, atti a finire ogni question sulla mente di S. Agostino intorno alla qualità del guasto, che di presente trae seco l'umana natura. Il primo si è che S. Agostino non crede che si possa rispondere a'Manichei, i quali dimandano perchè l'uomo nasca soggetto a tanti mali, cioè dimandano: *unde est* CONCUPISCENTIA, *qua caro concupiscit adversus spiritum, et ad peccatum perpetrandum trahit, nisi adversus eam spiritus fortius concupiscat? Unde in homine* UNO, *duarum rerum quibus constat, tanta* DISCORDIA? — *Unde tanta vitia vel ingeniorum vel corporum cum quibu plerique nascuntur? etc.*,

non crede, dico, potersi rispondere a queste domande de' Manichei, se non ricorrendo al peccato originale (1). Il che mostra chiaro, ch'egli giudicava che Iddio non avrebbe mai potuto creare con un tal guasto la natura umana, come gl'Anonimi nostri pur vogliono sostenere; e sfida i pelagiani di risponder validamente, senza ricorrere al peccato d'origine, all'istanza de' manichei, *sed vos, novi haeretici* « dice loro » *contradicitis nobis: respondete igitur Manicheis; dicite: unde sint tot et tanta mala cum quibus nasci homines si* NEGATIS, UBI EST FRONS VESTRA? *si fatemini, ubi est haeresis vestra?* I razionalisti moderni più audaci degli antichi pelagiani, rispondono a questa sfida dicendo, che tali cose non sono propriamente mali, ma conseguenze necessarie della natura umana. Ma S. Agostino non credeva possibile, che gli eretici del suo tempo avesser fronte da rispondere così, esponendosi alle fischiate di tutto il mondo, onde gli invita a produrla se ne hanno l'animo, così loro dicendo: *sed mala ista non esse mala contendite, et paradisum non verum, sed vestrum, laboribus, doloribus, erroribus, gemitibus, fletibus, luctibus, etiamsi nemo peccasset, implete.* QUOD SI NON AUDETIS, *ne ab ipsis quoque puerulis rideamini, et emendandi ferulis iudicemini; concludit adversos vos Manichaeos, haec mala, quae de vitiata bona natura esse non vultis, de commixtione mali esse etc.* (Operis imp. VI, V.). Il dire adunque che il guasto con cui nasce al presente l'individuo umano potesse trovarsi in un uomo creato così da Dio, ell'è cosa, secondo S. Agostino, da ghignate di fanciulli e da sardelle (2); e tuttavia ell'è degna de' teologi nostri, tanto men verecondi di quegli antichi pelagiani. Il secondo argomento, io lo traggo da tutti que' luoghi, e sono moltissimi, di S. Agostino, ne'quali egli prova l'esistenza del peccato d'origine dal sentimento del pudore, costantemente affermando, che ciò di cui l'uom si vergogna, non potrebbe mai essere opera stessa di Dio (3); argomento che non avrebbe forza, qualora fosse vero, come vogliono i nostri moderni teologi, che Iddio avesse potuto creare l'uomo con tutto il guasto

---

(1) Op. Imp. c. Jul. VI, V.

(2) Vocabolo veneto in luogo di *Sferzate*. (*Nota degli editori*).

(3) Op. Imp. adv. Jul. IV, XXXI; VI, XVII etc.

ch' egli porta di presente dal suo nascimento. Questi due tra gli altri argomenti moltissimi convincer possono della vera mente di S. Agostino, a cui s'attiene la sede Apostolica, tutti gli uomini di buona fede. Ciò nondimeno i teologi inclinati al Razionalismo giunsero a mettere il *pudore* fin nel Paradiso terrestre! Così fecero i P. P. Arduino, e Berruyer; e così fanno ora dopo di loro, i razionalisti biblici della Germania, e così fanno e devono fare tutti quelli che interpretano malamente la condanna della proposizione 55 di Bajo; *Deus non potuisset ab initio talem creare hominem qualis nunc nascitur.*

149. Le autorità di S. Tommaso (1), del Gaetano (2), del Soto e del Bellarmino, ch' essi vanno non citando, ma rosic-

---

(1) *Magna -- inter theologos contentio viget,* dice il Perrone, *num deterior nunc homo sit, ac si foret in puris naturalibus. S. Thomas, Bellarminus, Suarez et communis scholasticorum sententia negant; nonnulli recentiores theologi affirmant.* Tract. de Deo Creat. n. 367. Tra le molte osservazioni, che si potrebbero fare sopra un' affermazione così recisa, prima di tutto v' ha quella, che tali autori quando fanno il confronto tra lo stato presente dell' uomo, e quello di pura natura, escludono sempre il peccato; e confessano che il peccato è un guasto della natura stessa, anzi della parte di lei più eccellente. Di più, sotto la denominazione di peccato, S. Tommaso abbraccia più guasti delle potenze naturali, perocchè dice, *omnis -- alia* INORDINATIO VIRIUM ANIMAE *se habet in peccato originali, sicut quiddam materiale: inordinatio autem aliarum virium animae praecipue in hoc attenditur quod inordinate convertantur ad bonum commutabile: quae quidem inordinatio communi nomine potest dici concupiscentia. Et ita peccatum originale* MATERIALITER *quidem est concupiscentia,* FORMALITER *vero est defectus originalis justitiae* (§ I, II, LXXXII a III; e LXXXIII a I). Laonde se si confronta lo stato presente dell' uomo, e quello di pura natura; conviene in primo luogo porre fra que' due stati quest' immensa differenza, che tutto ciò, che nello stato presente appartiene al formale ed al materiale del peccato, non si potrebbe rinvenir mai nello stato di pura natura, sicchè da questa parte lo stato presente è infinitamente inferiore allo stato di pura natura. Se poi si prescinde dall' inordinazione del peccato che infetta lo stato presente, e non infetterebbe quello di pura natura; allor solo il paragone può aver luogo. V. *la Dottrina del Peccato originale* LXV.

(2) Il Gaetano è suo contrario. Ma qualor anco fosse favorevole, non farebbe egli grand' autorità a favore d' una sentenza sospetta di Razionalismo; perchè egli è noto che quest' uomo d' ingegno acutissimo zoppicò alquanto da questo lato, e che S. Pio V, fece togliere qualche proposizione dalle sue opere che mal suonava. -- Ancora più strano si è, che il Zorzi rechi per autorità, a cui appoggiare il moderno suo sistema, il Catarino, la sentenza del quale è giudicata universalmente *eretica,* massime dopo che il Bellarmino la dimostrò tale (ved. *la Dottrina del peccato originale* n. XXII). Confessare di sentirla col Catarino circa il peccato originale, è quanto un dispensar noi dal dimostrare che trattasi d' un' erronea dottrina. -- L' autore dell' *Esame critico* nel II articolo ritira il piede, e disapprova o finge di disapprovare la dottrina del Pighio f. 17.

chiando, furono esaminate nella *Dottrina del peccato originale,* e trovate espressamente a loro contrarie (1).

150. Fra gli scolastici, si potrebbe trovar taluno nel primo aspetto a lor favorevole, ma non così, se si considerano diligentemente. Mi servirò qui nuovamente delle riflessioni che fa intorno a ciò Alfonso Muzzarelli : « So benissimo, che mi si « dirà, così egli, che anche degli scolastici antichi, e di gran « nome si son contentati di quella definizione, e hanno detto « ancor essi, che il peccato originale è una privazione della « originale giustizia. Ma bisogna riflettere prima di tutto; che « quantunque essi nella definizione si sieno ristretti a questi « termini; non hanno per altro dtmenticato mai di produrre « tutte quelle altre condizioni, che ne costituiscono la natura, « e senza di cui il peccato originale, non sarebbe vero pec- « cato. L'altra cosa che si deve riflettere su quella defini- « zione degli antichi scolastici si è, che non tutti l'hanno ab- « bracciata, e alcuni vi hanno riconosciuto anch'essi della « mancanza, e della debolezza. Leggete il Navarro nel suo *Ma- « nuale Confessorum et Poenitentium.* Una terza riflessione « convien fare su quella definizione degli antichi scolastici, ed « è, che per privazione della giustizia originale, essi non hanno « inteso ciò che intendono alcuni moderni nella privazione « de' doni gratuiti » (2).

151. Il Zorzi ci rimanda ancora in fine del suo articolo all'opera di Bernardo Maria De Rubeis, quasi che questo dottissimo domenicano fosse tutto per lui, e n'adduce un breve testo, in cui il De Rubeis nega, che ciò che v'ha d'aderente all'anima del bambino nel peccato originale sia qualche pravo giudizio o qualche prava conversione *in bonum « commutabile »*, il che sarebbe un atto, perchè il giudizio è un atto della mente e la conversione nel bene è un atto dell'affetto; nè niuno di noi certo dirà che ci fu ne'bambini un atto compiuto di tal sorte. E pure di quelle due linee tratte da un

---

(1) *Dottrina del peccato originale* XXX, LXX.

(2) Facc. 152-154. Vedi che cosa si debba intendere *per privazione della giustizia originale* nella citata *Dottrina del peccato originale* XCIV, dove apparisce chiaramente che niente ha che fare tal definizione col sistema de' nostri moderni.

buon volume in quanto, egli n'ha abbastanza per farlo passare per suo! In queste simulazioni e dissimulazioni vedesi la passione di un partito, e colla scorta della passione non si trova la verità. Fatto sta, che il celebre De Rubeis è affatto alieno dal moderno sistema intorno al peccato d'origine, che ci vogliono vendere per antico, e a provarlo esporrò qui il suo vero sentimento.

152. Prova il De Rubeis a principio, che ne' posteri vi ha un peccato abituale, simile a quello che rimase in Adamo dopo la sua prevaricazione. Affine dunque di conoscere qual sia il peccato de' posteri si fa a ricercare qual sia il peccato abituale d'Adamo, e prima lo riscontra col suo peccato attuale. All'uno e all'altro conviene la definizione general del peccato: « un pravo amore » *flagitiosus voluntatis amor*. Ma questo genere si divide nelle due specie così: *Hunc (flagitiosum amorem) bifariam accipio*: *nempe ut actum formalem, expressum, transeuntem: deinde ut* ACTUM VIRTUTE PERSEVERANTEM (1) *donec poenitentia, seu actu contrario revocetur. Ille dicitur* PECCATUM ACTUALE, *quod transit, iste appellari potest* AFFECTUS PECCATI QUI MANET, *donec revocetur.* Dove si noti, che nel peccato abituale qual è quello d'Adamo e del bambino, il celebre teologo scorge « un affetto permanente del peccato »; il quale, domanderò io a nostri teologi moderni, se possono crederlo un elemento della natura umana, da trovarsi altresì nello stato di quella pura natura, in cui Iddio può crear l'uomo. Andiamo avanti. Questo affetto pravo, che suscitò Adamo in se stesso e che rimase in lui fino alla sua conversione, spogliò l'uomo della santità e della rettitudine, e d'altri beni: *Pravus iste* DOMINANS CREATURAE *amor, veluti actio quaedam, de corde Adami gratiam expulit, aut caritatem justificantem; adeoque per ipsum illata est privatio ejusdem gratiae et caritatis. Qua una rursum privatione effectum est, ut destitutus maneret Adae animus effectis omnibus, quae instar formae prestabat ipsa caritas, nimirum sanctitate, justitia, rectitudine, amicitia cum Deo,*

---

(1) Qui l'autore dell'*Esame critico* potrebbe prendere la spiegazione di quello che il Rosmini ha chiamato *atteggiamento della volontà*, e che gli è sì duro ad intendere.

filiatione adoptiva. E seguitando a dichiarare l'effetto che rimane nell'anima dopo il peccato attuale, quell'effetto cioè che peccato abituale si dice, poco appresso soggiunge: *Una vero gratia aut caritate amissa ab homine et a Deo subtracta, duo consequuntur:* HOMINIS AVERSIO A DEO *et* RECESSUS DEI AB HOMINE: *ablatio amicitiae hominis cum Deo, et ablatio amicitiae Dei erga hominem:* PRIVATIO *demum* SUBIECTIONIS *hominis erga Deum et privatio conversionis Dei ad hominem.* Dopo di che viene a dire con espressive parole in che fa egli consistere il peccato abituale e di conseguente l'originale de' posteri, *At* AVERSIO HOMINIS A DEO, dice, *aut ablatio amicitiae hominis cum Deo, aut* PRIVATIO SUBIECTIONIS HOMINIS ERGA DEUM, *illa est, quam veri nominis peccatum appello, id est habituale* (1); e ne fa tosto appresso l'applicazione a' bambini, come pure dimostra ampiamente esser questa la dottrina dell'Aquinate (2): all'incontro nè la sottrazione che fa Iddio della grazia santificante, nè la mera privazione di questa è peccato, come contendono i teologi razionalisti, negandolo apertamente quel teologo, che allegano essi medesimi come autorevole.

ARTICOLO VIII.

Nessuna delle ragioni recate dal Zorzi o dal P. Perrone può giustificare il detto sistema.

153. La sentenza dunque d'Alessandro Zorzi seguito dai recenti è una novità nella Chiesa, e in vano si cercherebbero gravi autorità a mantenerla. Nè hanno più polso le ragioni,

---

(1) De peccato originali cap. LVIII.

(2) Il Zorzi cita anche a suo pro l'autorità di S. Anselmo. Ma il lettore che vuol conoscere con qual verità, non ha che a leggere il citato c. LVIII, e il seguente LIX del Trattato sul peccato originale del De Rubeis, dove mostra S. Anselmo d'accordo con S. Tommaso da lui fedelmente seguito. E il venerabile Bona esortando la Congregazion Maurina ad attenersi in tali materie alle dottrine di S. Agostino e di S. Tommaso soggiunge: *Anselmus et Bernardus ambo Benedectini, et pars maxima doctorum Ecclesiae nusquam discedunt a systemate Augustini.* E soggiunge: *Quid Gregorius Magnus, primum et praecipuum decus ordinis? Nonne sequitur ubique Augustinum? His ducibus nemo errabit:* LUDUNT IN RE MAXIME SERIA RECENTIORES, ET FUCUM INCAUTIS OBTRUDUNT, *qui ad sue dogmata stabilienda trahere conantur Augustinum.* Ep. CLXXXVII.

con cui si studiano sorreggerla: esaminiamole pigliandole dal P. Perrone.

154. I^a^ *ragione*. Il Concilio di Trento definì il peccato originale « morte dell'anima ». Ma la morte è la privazione della vita, e la vita dell'anima è la grazia santificante. Dunque il peccato non è altro, che la privazione della grazia santificante; senza bisogno alcuno di supporre altro vizio nella natura.

Risposta. La grazia è la vita soprannaturale dell'anima, allo stesso modo, dice S. Agostino, come l'anima è la vita del corpo. Ora quando si dice, che l'anima è la vita del corpo non si vuol dir altro, se non che l'anima è la cagione formale della vita del corpo. Per altro la vita del corpo non istà meramente nell'anima considerata da sè sola; ma essa vita è un effetto delle mutue azioni dell'anima da una parte sul corpo, e del corpo dall'altra in sull'anima. Di più, trattandosi qui di spiegare come il corpo sia vivo, e come sia morto, trattandosi di definire che cosa voglia dire la vita del corpo, e che cosa voglia dire la morte del corpo, è necessario riporre la vita in un atto dello stesso corpo, onde S. Tommaso sull'orme d'Aristotele definí propriamente la vita, dicendo, che l'anima *est* ACTUS CORPORIS *organici*; (1) e noi dimostrammo che « la vita in quanto s'attribuisce al corpo è quell'ATTO col « quale il corpo agendo nell'anima vi produce incessante- « mente il sentimento corporeo (2). » Ciò posto, che cosa è la morte del corpo? È la cessazione di quel suo atto, onde mettendosi in comunicazione coll'anima, vive. Ora la cessazione di quest'atto è ella cosa meramente negativa? Mai no; perchè il cessar da quell'atto che fa il corpo, è una intima disorganizzazione, è per lui un vero interior disordine. Applichiamo dunque la dottrina intorno alla morte del corpo a spiegare

---

(1) §. I, LXXVI, IV. Veggasi la teoria della vita nell'*Antropologia* L. II. Sez. I, dove fu definita la vita in generale « l'incessante produzione del sentimento. » la quale definizione applicata alla vita animale si cangia in quest'altra « l'incessante produzione del sentimento corporeo. » Ivi furono anche descritte le mutue azioni, che intervengono a produrre la *vita*, del corpo sull'anima, e dell'anima sul corpo. Vedi pure il *Nuovo Saggio* seg. V. P. V. C. XVI a VII.

(2) *Antropologia*, L. II, *Definizioni*.

la morte dell'anima, che è il peccato. Come la morte del corpo è la cessazione dell'atto con cui il corpo vive in comunicazione coll'anima; così la morte dell'anima è la cessazione di quell'atto dell'anima, con cui questa vive in comunicazione con Dio. E come la cessazione di quell'atto del corpo è un disordine ed intima disorganizzazione del corpo stesso; così la morte dell'anima importa un disordine ed una intima disorganizzazione, per così dire, dell'anima, onde non è più atta all'atto della vita, *quod huic animae* (che per la generazione comincia ad esistere) *non detur (gratia) a Deo, non est ex parte Dei; sed ex parte humanae naturae, in qua invenitur* CONTRARIUM PROHIBENS (1) cioè il peccato. Il peccato adunque, che secondo il Concilio di Trento è « la morte dell'anima » non si può far consistere nella semplice privazione della grazia santificante, qual ella sarebbe quella dell'uomo creato da Dio in istato di pura, ma sana ed intera natura; ma si dee far consistere in un disordine inerente all'anima, che la rende incapace ed indegna di comunicare con Dio e viver di lui.

155. In secondo luogo, la morte importa un male dell'umano individuo, cessandogli quella cosa che più di tutti è necessaria alla sua costituzione. Ma non così può dirsi della mera privazione della grazia santificante; questa non è necessaria alla natura dell'anima; ma è una sopraggiunta, sicchè l'anima anche priva della grazia, può avere tutto ciò che esige la sua natura, ed altresì la vita sua propria e la perfezione naturale, come decise la Chiesa contro Bajo (2). Dunque la semplice privazione della grazia santificante non può ricevere il nome

---

(1) *De Mat.* IV, I, ad. 2.

(2) Uno degli errori capitali di Bajo fu il dichiarare la grazia talmente necessaria alla natura umana, che questa senza quella sarebbe imperfetta e mozza, come si scorge dalle proposizioni XXI, XXVI e dall'altre quasi tutte, giacchè in quasi tutte, chi ben considera, troverà serpeggiante l'error medesimo. Ora i nostri teologi per un soverchio timore del Bajanismo, sdrucciolano senz'accorgersi, in un sistema simile affatto al Bajano quando fanno la *grazia santificante*, nell'ordine presente, talmente necessaria alla natura umana, che la sola privazione di lei, senz'altro difetto da parte di essa natura, sia un peccato, sia veramente morte dell'anima. Fu già osservato nella *Dottrina del peccato originale* (N. XXI, nelle note; e *Conclusione*, la prima nota).

di MORTE dell'anima, se non si suppone nell'anima stessa un disordine che la renda incapace ed indegna di essa, come dice Francesco Suarez, il Bellarmino, e tant'altri. L'ordinazione ed il proposito fatto da Dio di elevare ad una sfera soprannaturale la natura umana, non può già fare, che l'ordine soprannaturale diventi perciò una parte della natura umana; sicchè la natura umana senza la grazia sia mancante di una cosa alla sua costituzione o natural vita e perfezione necessaria; perocchè quell'ordine e quel proposito divino non muta la natura delle cose, non cangia i costitutivi dell'anima e le sue naturali esigenze. Vero è che quando l'anima ha già la grazia, come l'aveva Adamo, l'atto con cui la grazia si perde non è altro che il peccato, e in questo senso il rimaner privo della grazia e l'essere in peccato cioè nella morte spirituale è il medesimo. Ma riman sempre vero, che il peccato consiste nell'atto dell'uomo con cui caccia da sè la grazia, atto che rimane poi come abito, e non nella semplice mancanza della grazia, che in tale condizione è solo l'*effetto* del peccato, non il peccato medesimo.

156. In terzo luogo la grazia nel modo detto cagiona la *vita soprannaturale dell'anima*, ma l'anima innocente nell'ordine naturale, come sarebbe quella del bambino che nasce, se fosse vero il sistema de' nostri teologi, non sarebbe mica priva di ogni vita morale. Ell'avrebbe una vita morale nell'innocenza e nella rettitudine naturale. Onde non si avvererebbe, che ora l'anima del bambino avesse quel peccato che è *mors animae* secondo il Concilio di Trento in senso semplice e incondizionato.

157. In quarto luogo, riponendosi la definizione del peccato che è morte dell'anima nella semplice privazione della grazia santificante ne verrebbe, che colui che ha già perduta la grazia santificante non potrebbe più peccare. E non varrebbe il dire, che costui, peccando, mette un ostacolo maggiore all'ottenimento della grazia; perchè in tal caso il peccato, ostacolo all'ottenimento della grazia, non sarebbe più la semplice privazione della grazia santificante, senza alcun difetto realmente inerente alla natura dell'anima che la renda peccatrice; verrebbero dunque con tale risposta a contraddirsi.

158. 2ª *ragione*. Col nuovo sistema si spiega con tutta facilità come si propaghi il peccato di padre in figlio: « Stabilita « rettamente la natura dell' originale peccato, dice il Zorzi, « resta del tutto inutile la questione del modo in cui si pro- « paghi. Dovrà dunque cercarsi come propaghisi una priva- « zione? (1) »

Risposta, questa ragione non prova altro, se non che il sistema è nuovo nella Chiesa, e perciò al tutto falso ». Perocchè avendo sempre creduto tutti i Padri, i Dottori, i teologi, i sommi Pontefici, i Concili che « la questione del modo in cui « si propaghi l' originale peccato non sia inutile, ed anzi sia « difficile »; avendo la stessa gran mente di S. Agostino confessato che, *Hoc peccato* (originali) *nihil est ad praedicandum notius, nihil ad intelligendum secretius* (2); deve pur esser falso un sistema, da cui risulterebbe tutt'il contrario di ciò, che ha tenuto sempre la Chiesa (3). E onde nasce mai il Razionalismo, se non dalla voglia di spiegar tutto colla ragione? Che bisogno c'è che voi spiegate i dogmi della Chiesa, se le vostre forze intellettive non ci arrivano? Non è ella forse questa la ragione, per la quale i sociniani e razionalisti hanno distrutti tutti i misteri?

---

(1) N. XVII.

(2) De morib Eccl. c. XXII.

(3) Odasi con quanto poco rispetto verso i dottori e maestri in divinità, sieno costretti di parlare i filosofi nostri, per sostenere la novità de' loro sistemi: « Chi mai crederebbe, scrive il Zorzi, che TANTI TEOLOGI ancor tra quelli che più chiaramente stabiliscono che il peccato originale è semplicemente una privazione — si sieno LAMBICCATI « IL CERVELLO per trovare pure il modo con cui il peccato propaghisi di padre in figlio? Io « non perderò inutilmente il tempo in riferirne i molti e svariati sistemi -- Quanto è « vero che LA FANTASIA PUÒ MOLTO SOPRA DI NOI malgrado del nostro intelletto! In que- « gli stessi che pur avevano la vera idea del peccato, questa VOCE ha destato l' imma- « gine di non so qual cosa di positivo. Eccoli adunque trasportati a loro dispetto a cer- « care come trasfondasi una qualità positiva che FUOR DELLA LOR FANTASIA NON ESISTE » Art. cit. n. XVIII. S. Agostino dunque, S. Tommaso, e tutti in una parola i più grandi maestri della Chiesa, i sommi Pontefici, i Vescovi ne' Concili ecumenici congregati sono divenuti ad un tratto, agli occhi de' nostri novatori, uomini dominati dalla fantasia, e per poco da mandarsi all'ospizio!! Così si fa presto a spacciarsi dell' autorità: l'albero del Razionalismo è dunque piantato: porterà anche i suoi frutti: e quali? Le poma della scienza del bene e del male, ogni uomo che ne spiccherà alcuno, statevi certi, vi appenderà per segno un *berretto rosso*.

159. 3ª *ragione*. Rimovendosi col nuovo sistema dal dogma della propagazione del peccato tutto ciò che è opposto alla retta ragione, rimangono sciolte le difficoltà degl'increduli e de' filosofi.

Risposta. Le difficoltà che gl'increduli ed i filosofi contrappongono ai dogmi della Chiesa si rendono certamente impossibili colla distruzione de' medesimi dogmi; ma non è questo uno sciogliere le loro difficoltà, ma un fare ch'esse trionfino della rivelazione.

160. Certo, se voi siete da tanto da sciorre le difficoltà de' filosofi contr'a' dogmi della chiesa, senza distrugger questi, farete assai bene a darne la soluzione, facilitando loro il ritorno all'ovile di Cristo col rimovere dalle loro menti gli ostacoli. Ma se la vostra intelligenza non giunge fino a questo, altro non vi resta che di creder voi, e di esortar pur essi a CREDER CIECAMENTE alla parola di Dio che è per sè luce bastevole, senza più. *Si potes, intellige*: *si non potes*, CREDE, dice S. Agostino (1).

161. In terzo luogo col sostituire ai dogmi da credersi dei sistemi razionalistici, che li distruggono; voi non conciliate i filosofi colla Chiesa, ma esponete la Chiesa a' loro dileggi. Poichè essi si persuaderanno, che la Chiesa si contenti di ciance, e che i suoi dogmi non sieno che baie di teologi accozzanti insieme parole, e parole senza significato. E veramente la voce *peccato* nel vostro sistema, non significa peccato. Vi sfideranno dunque i filosofi a dar loro una definizione del peccato, che sia universalmente ricevuta dagli uomini, e non foggiata da voi stessi al vostro bisogno presente, a cui si possa ridurre il preteso vostro peccato originale. E voi che farete? che risponderete? Non potete applicare a cotesto vostro peccato originale nè l'*actus humanus malus* di S. Tommaso, perchè questa definizione conviene al peccato attuale d'Adamo, non a quel del bambino; nè il *flagitiosus amor voluntatis* del Padre De Rubeis, perchè voi negate al bambino ogni affetto disordinato; nè il *mors animae* del Concilio di Trento, perchè la morte è il maggior difetto *positivo* che aver possa la natura umana,

(1) Op. Imp. c. Jul. IV, 105.

e voi negate a questa natura qualsiasi positivo difetto; nè altra definizione insomma ricevuta nell'uso; perchè nessuna conviene al vostro preteso peccato. I filosofi da voi istruiti dilegeranno dunque la Chiesa, come poco sincera, poco verace, anzi frivola e che cerca illudere il genere umano, quand'ella fa suonare quelle grandi parole circa il peccato originale chiamandolo *iniquitas, mors, languor, tyrannus, lex carnis, corruptio*, e quando vuole fino che un Dio sia morto per soddisfare alla divina giustizia, e sanarne gli uomini tutti, quasi che ella intenda d'atterrire gli uomini con istrepitose voci, ma senza concetto. Così diran certamente all'udire, che il peccato che infetta il mondo; pel quale morì l'uomo Dio, non è in fine, che la mera mancanza dell'ordine soprannaturale, essendo l'umana natura senza difetto alcuno, nè vizio di sorta. Que'filosofi mondani che crederanno al vostro detto assai facilmente, non si contenteranno essi della natura senza vizio che voi loro promettete, e della beatitudine, a cui la natura così sana come voi li assicurate ch'ella è, vien destinata? Che diligenza avranno di fare amministrare il santo battesimo a loro bambini? O come si persuaderanno, che vi sia qualche obbligazione di dover cercare di più del ben naturale, avendo già la natura umana tutto il suo, e di questo andando essi contenti?

162. Oltre di che vi faranno essi ancora una piccola dimanda tra le innumerevoli che farsi potrebbero, la quale di nuovo v'impaccerà più che un poco, e sarà: « Il bambino che nasce come voi dite, senza vizio nella natura e sol privo di grazia, è egli sì o no in possesso del Diavolo? » Che cosa risponderete loro? Se direte di sì, essi resteranno stupiti, sentendo che il demonio sia padrone di una natura che non ha vizio, e che il bambino in braccio del demonio possa godersi tuttavia, morendo, una sua natural beatitudine. Direte voi dunque di no: non vi resta altro. Ma certamente in tal caso prenderete il partito di dirlo loro in orecchi; acciocchè nessun vi senta, e la Chiesa non conosca le vostre faccie; e S. Agostino aggiungerebbe qui ancora, acciocchè la plebe cristiana non vi sputacchi, e le donnicciuole di piazza scalzate non vi diano

per avventura delle loro pianelle in sulla bocca (1). Ed oltre al pericolo che vi minaccia il Santo, di dover fiutare le donnesche pianelle; i filosofi stessi all'ultimo vi daran dietro la baia scorgendovi in tant'impiccio, vi loderanno poscia per gratitudine, come Voltaire l'Abatino suo ammiratore di cui scrivea ad un suo collega che era *un bon diable* per raccomandarglielo (2).

---

(1) *Hoc totum propterea, quia timetis dicere: Non baptizentur; ne non solum facies vestrae sputis oblinantur virorum, verum etiam capita sandaliis muliercularum committigentur. Contra Jul. Pelag.* L. III, C. V. -- Quest'ultima frase è di Terenzio nell'Eunuco V, VII, 4.

(2) Che la natura umana sia senza alcun vizio e che il demonio n'abbia la signoria e la tiranneggi senza di Cristo, sono cose che fanno manifestamente a' cozzi. Ma questo secondo è credenza dogmatica della Chiesa, dunque il primo è un errore. Che questa sia credenza dogmatica della Chiesa, infiniti testimoni cel dicono anche di Concili ecumenici, e la pratica apostolica di applicare gli esorcismi a quelli che si battezzano anche fanciulli. Alle autorità già addotte in cosa sì notoria n'aggiungerò ancor due per soprabbondanza. S. Atanasio scrive: *Postquam peccaverat et lapsus fuerat homo, ejusque lapsu perturbatis omnibus, mors invaluisset ab Adam usque ad Christum terraque* EXECRATIONI *data esset,* INFERNUS APERTUS, *paradisus clausus,* COELUM INFENSUM, *et tandem* CORRUPTO ET INTEREMPTO HOMINE, *invaluisset* DIABOLUS *contra nos etc.* (*Serm. in illud « omnia mihi tradita sunt etc. »*). Qui si dicon due cose 1° che il diavolo ha preso la signoria dell'uomo; 2° e che l'uomo rimase *corrotto* ed *ucciso*, ragione della diabolica signoria. Così il discorso è coerente; i nostri nuovi teologi non vogliono che l'uomo sia corrotto, e quanto al demonio si tacciono. E bene, si spieghino anche su di questo secondo punto, se hanno coraggio. Il Papa S. Celestino dopo aver detto (cap. IV ad Gallos): *In praevaricatione Adae omnes homines,* NATURALEM POSSIBILITATEM *et innocentiam perdidisse.* (Si noti che il S. Pontefice parla della possibilità naturale, e non soprannaturale, il che solo atterra le novità de' moderni) dice ancora: *Illud quod circa baptizandos* IN UNIVERSO MUNDO *sancta Ecclesia* UNIFORMITER AGIT *non otioso contemplamur intuitu, cum sive* PARVULI, *sive juvenes ad regenerationis veniunt sacramentum, non prius fontem vitae adeunt, quam* EXORCISMIS *et* EXSUFFLATIONIBUS *clericorum* SPIRITUS AB EIS IMMUNDUS ABIGATUR; *ut tum* VERE *appareat, quo modo* PRINCEPS MUNDI HUJUS (mondo che non ha alcun difetto secondo i dottori moderni) *mittatur foras, et quomodo prius alligetur* FORTIS, *et deinceps* VASA *ejus diripiantur* (questi vasi del demonio sono però interi e perfetti, giusta la nuova teologia) *in possessionem translata victoris, qui captivam duxit* CAPTIVITATEM, *et dat dona hominibus.* Ma i nuovi teologi *otioso contemplantur intuitu* ciò che fa e che dice la Chiesa universale. Intanto si noti, che questa del papa Celestino è decisione dogmatica, poichè trovasi in que' capitoli, ch'egli soggiunse alla sua lettera *ad Gallos* (cap. XII) de' quali dichiarò espressamente QUIDQUID CONTRARIUM EST, MINIME CATHOLICUM HABENDUM ESSE. Ci pensi chi non è ostinato.

ARTICOLO IX.

Il sistema razionalistico del peccato originale spoglia il cristianesimo delle sue più belle prove e si oppone al senso comune.

163. Sarei troppo lungo se io volessi aggiungere un saggio della maniera con cui poi si pensano di rispondere alle difficoltà innumerevoli che contrappongono loro senza numero i sacri teologi (1). Conchiuderò invece questo capitolo, notando in qual maniera essi spogliano la Chiesa d'un bellissimo e palmare argomento, chè dimostra il peccato originale.

164. Tutti i più grandi filosofi dell'antichità, hanno riconosciuto un guasto della natura l'hanno ben sovente appellata matrigna (2) ed hanno inventato de' sistemi per ispiegare un fenomeno così straniero a un ente ragionevole, così opposto ai voti dell'umanità. Rispondono i nostri, che tali testimonianze non provano il guasto originale, perchè gli antichi scrittori, se talor deprimono l'uomo, talor anco l'innalzano oltre il dovere (3). Quasichè non esistessero negli uomini veramente le traccie di due estremi, di una piccolezza cioè, e

---

(1) Il Zorzi poi urta manifestamente colla Bolla *Auctorem Fidei,* dove ammette pei bambini morti senza battesimo uno stato medio tra il Cielo e l'Inferno, non già per la donazione di Cristo, ma loro congruamente dovuto per la mancanza d'ogni vizio naturale, acconsentendo al Catarino da lui citato, che dice *quam (felicitatem) homini dignum est competere ut homo est,* soggiungendo solo che « Male ragionerebbe chi quindi inferisse che v'abbia PER GLI ADULTI uno stato medio tra l'Inferno ed il Cielo, perchè nella presente provvidenza l'attual grazia soprannaturale sovviene a tutti gli adulti » (parla come s'egli fosse l'*a segretis* di Domeneddio) n. XXVII. Ora l'ammettere uno *stato medio* pei bambini, come l'ammette il Zorzi è dichiarato dalla citata Bolla, *favola pelagiana* al n. XXVI dove riprova la dottrina del Sinodo di Pistoia, che dichiarava il Limbo degli scolastici *perinde ac,* dice la Bolla, *si hoc ipso quod qui poenam ignis removent, iuducerent locum illum, et statum medium expertem culpae et poenae inter regnum Dei, et damnationem aeternam,* QUALEM FABULANTUR PELAGIANI. Ora il Zorzi ammette espressamente questo luogo medio pe' fanciulli, benchè per isfuggire la censura dica di riconoscere che « lo stato di que' bambini attesa un'estrinseca relazione, può dirsi stato di pena. » Ma che cos'è un'estrinseca relazione, se non un effugio privo di significato?

(2) Cicerone.

(3) Anche il Bellarmino sgagliardì questa bella prova del peccato originale dedotta dalle testimonianze de' gentili con ciò che scrive nel *L. de gratia primi hominis* c. VII, n. 26.

miseria infinita, e di una grandezza e ricchezza di doni maravigliosa. D'altra parte che esagerassero gli antichi filosofi la nobiltà ed eccellenza della natura umana, ella è cosa all'inclinazione umana conforme (1); e non distrugge punto l'altro fatto, che i mali a cui l'umanità soggiace secondo il giudizio naturale degli antichi sono sì gravi e sì strani da doversene almen sospettare un guasto primitivo.

165. Si cita qualche elogio fatto all'umana natura da Platone e (lasciando anche stare che il passo diligentemente esaminato non prova ciò che si vuole) si dimentica, che Platone immaginava le anime preesistenti a'corpi, appunto per dar loro un luogo, dove avesser peccato prima di nascere, e così spiegare in qualche modo l'umana pravità e l'umana miseria che gli saltava vivamente negli occhi. Si cita Galeno che esalta la sapienza e la bontà divina in aver dato all'uom tanti doni, quasichè anche dopo il peccato non ci si trovino nella nostra natura le vestigia di un Creator ottimo e sapientissimo, e si dimentica che insieme colle lodi che dà Galeno al Creatore, sta benissimo senza contraddizione alcuna l'osservazione d'Ipocrate che « tutt'intero l'uomo è un morbo vivente » (ὅλος ἄνθρωπος νοῦσος) (2). Non trattasi già di sapere se l'uomo abbia ancora de'pregi: trattasi di sapere se insieme co'pregi scorgasi mescolato un guasto così profondo da potersi indurre colla sola ragione, che la natura stessa è vulnerata per qualche antica caduta. È questo il giudizio, che ha fatto il buon senso di tutta l'antichità; e che sta fermo, qual testimonio manifesto del vero, anche dopo l'osservazione de' nostri teologi. Non ha dunque creduto il buon senso naturale dei savii del paganesimo, che il guasto morale e fisico che ravvisasi nel genere umano si potesse spiegare ricorrendo alla natura dell'uomo, come potrebbe fare un ateo che non crede in Dio; ma prestando essi fede ad un ottima e sapientissima provvidenza, trovavano ripugnante, che Iddio avesse prodotto

---

(1) Teodoreto L. V, *contra gentes* mostra avere i filosofi tenute opinioni contrarie intorno all'uomo. E qual maraviglia? Se l'uomo ha veramente due lati, dall' un de'quali si può lodare assaissimo, e dall'altro con egual verità e giustizia deprimere.

(2) Lett. a Demagete.

l'uomo senza sapere o volere mettere in armonia le forze della sua ragione con quelle del suo senso, da dover quelle comandare senza fatica e molestia a queste seconde, come esige il buon ordine dell'umana natura, e S. Tommaso, che ha una testa alquanto più grande di quella de' nostri Teologi dà loro piena ragione.

166. Egli prova che ragionavano bene nell'opera contra i Gentili (1). Quivi dimostra, che dalla debolezza e dalla fallacità della ragione, dalle forze de' bestiali appetiti che l'uomo non vale talora a contenere, può benissimo indursi colla sola ragion naturale, l'esistenza d'un antico peccato, di cui tali mali sieno pene od effetti. Nè egli dimentica punto l'obbiezione de' nostri teologi da lui ben preveduta. *Posset tamen aliquis dicere, hujusmodi defectus tam corporales quam spirituales non esse poenales, sed naturales defectus ex necessitate materiae consequentes* e la va lungamente svolgendo; ma poi la dichiara inetta a provar cos'alcuna, *sed tamen* (così la scioglie): *Si quis recte consideret, satis probabiliter poterit aestimare,* DIVINA PROVIDENTIA SUPPOSITA, *quae singulis perfectionibus congrua perfectibilia coaptavit quod Deus superiorem naturam inferiori* AD HOC *conjunxit ut ei dominetur, et si quod hujus dominii impedimentum ex defectu naturae contingeret, ejus speciali et supernaturali* (2) *beneficio tolleretur, ut scilicet cum anima rationalis sit altioris naturae quam corpus, tali conditione credatur corpori esse conjuncta, quod in corpore aliquid esse non possit contrarium animae per quam corpus vivit, et similiter si ratio in homine appetitui sensuali conjungitur et*

---

(1) L. IV, 52.

(2) Vedesi da qui che S. Tommaso trova conforme agli attributi divini, che l'uomo sia istituito in modo da non dover avere dalla carne quella guerra indomita, che ora soffre, a talchè, se ella non si potesse tor via, se non con un aiuto speciale e soprannaturale, anche questo si dovrebbe tenere, che avesse Iddio aggiunto alla sua natura, attesa la bontà e perfezione del suo operare. Lascia poi qui in dubbio S. Tommaso se veramente l'umana natura avesse di tale aiuto bisogno, « e ad ogni modo fa intravedere esser sua opinione, che la detta soggezione della carne allo spirito, l'avesse Iddio potuta ottenere per leggi naturali, cioè pel modo perfetto con cui avess' egli congiunte insieme le due parti dell'uomo il corpo e lo spirito dicendo *tali conditione credatur corpori esse coniuncta*. V. la *Dottrina del peccato originale*, LXIV.

aliis sensitivis potentiis, quod ratio a sensitivis potentiis non impediatur, sed magis ei dominetur. Onde conchiude, che colla sola ragion naturale giustamente si può rilevare, almen con probabile argomento, dalla lotta della ragione colla concupiscenza, che così non dovesse un Dio ottimo e sapientissimo averlo creato, *sic igitur hujusmodi defectus, quamvis naturales homini* VIDEANTUR, ABSOLUTE CONSIDERANDO HUMANAM NATURAM *ex parte ejus quod est in ea inferius, tamen* CONSIDERANDO DIVINAM PROVIDENTIAM, *et* DIGNITATEM SUPERIORIS PARTIS HUMANAE NATURAE, SATIS PROBABILITER *probari potest, hujusmodi defectus esse poenales, et sic colligi potest humanum genus peccato aliquo originaliter esse infectum.* Bene dunque argomentarono i savii del Paganesimo, e male assai a detta dell'Aquinate, i nostri teologi che si sforzano incessantemente a sostituire un sistema nuovo intorno al peccato d'origine a quel della Chiesa.

167. Ed è per questo che S. Agostino chiama i pelagiani al paragon de' pagani filosofi, che colla sola ragione avean pur veduto nell' umane miserie la prova dell' antico delitto. *Quanto ergo te melius, veritatique vicinius de generatione hominum senserunt,* diceva a Giuliano, *quos Cicero in extremis partibus Hortensii Dialogi, velut* IPSA RERUM EVIDENTIA DUCTUS, COMPULSUSQUE *commemorat?* (1) E adduce quel bellissimo luogo di Cicerone, nel quale coll' autorità degli antichi dagli errori e dalle miserie dell'umanità argomenta che in qualche occulto reato sia involta l' umana natura.

168. Nè tuttavia dissimulo, che B. De Rossi giudica questa prova de' filosofi non più che *congetturale* (2), ma giova fare su di tale sentenza le seguenti riflessioni.

Le prove *congetturali* sono di due maniere, altre sono tali in se stesse, quando si fondano sulla *probabilità* degli eventi contingenti; altre sono congetturali solo inverso all' uomo che non sa dar loro la piena sua persuasione pel vacillare della riflessione e per debolezza *della facoltà della persuasione* benchè in se stessa la prova sia concludente,

---

(1) Adv. Jul. L. IV, c. XV, n. 78.

(2) De pecc. orig. c. XLII.

come dee esser se è prova, ed è fondata in un rapporto necessario delle idee. Ora se la prova di cui parliamo, che dal male eudemonologico, da cui è affetta l'umanità, induce un male morale ad essa aderente è *congetturale*, a quale delle due classi di prove congetturali crediamo noi che appartenga?

Certamente alla seconda, essendo fondata *a parte sui* in un rapporto necessario d'idee; onde in se stessa considerata o non val punto, o conchiude a certezza. E in vero ella fondasi « sulla sconvenienza che l'umanità soffra tanto senza reato. » Ora questa sconvenienza o c'è, o non c'è: mezzo non ci ha. Se una tale sconvenienza c'è, la prova rigorosamente stringe; se non c'è, il suo valore, è nullo. S'ella dunque è congetturale, non è tale che relativamente a quell'uomo, che non ha forza o coraggio di aggiungere ad essa, come a ragione alta e spirituale, l'intera sua persuasione.

169. Ora le prove di tal indole riescono congetturali o certe secondo la disposizione de'soggetti; il che spiega come, mentre S. Tommaso si limita a dire *satis probabiliter probari potest* (1), S. Agostino assai più francamente dica *velut ipsa rerum evidentia ductus, compulsusque* (2).

170. Ma io aggiungerò, che la detta prova in sè stessa considerata non dee dirsi *congetturale*, ma *certa* secondo la dottrina stessa di Francesco Bernardo de'Rossi. Eccone la dimostrazione.

Essa prova è certa, se lo stato dell'umana natura presente si conceda sì tristo, che tale non potesse uscire dalle mani del Creatore; e perciò dimostri un decadimento morale da quello stato, qualunque esso sia, nel quale un Dio sapiente ed ottimo dee averla creata. Ora il De Rossi prova, che Iddio potea crear l'uomo nello stato di natura pura e di natura integra; ma trova in pari tempo un'immensa diversità tra lo stato di natura pura od integra dallo stato presente. Supposto l'uomo creato da Dio nello stato di natura pura o di natura integra, Iddio l'avrebbe fornito altresì degli aiuti necessarii co'quali potesse amar Iddio d'un amor naturale sopra ogni

(1) Contra gentes L. IV, c. LII.
(2) Adv. Jul. L. IV, c. XV.

cosa ed anche questo, io aggiungerò, facilmente. All'incontro l'uomo nello stato presente dell'umanità non ha, senza la grazia, quest'amor naturale di Dio così facile e perfetto; perchè la sua volontà è moralmente piagata, *Hinc vulnus innotescit*, dice il dotto Teologo, *quod* IN IPSIS NATURALIBUS *lapsi hominis voluntas suscepit. Nimirum facta est* AVERSA A DEO, *non solum ut fine supernaturali, sed etiam ut* FINE NATURALI: *unde viribus destituta manet, quibus recte se gerere in iis valeat, quae* INTRA ORDINEM NATURAE *sunt eximia saltem opera bona*. Quindi la differenza immensa fra l'uomo caduto e l'uomo che fosse creato da Dio in istato di pura od integra natura, *Quod ad hujusmodi vires attinet*, LONGE AB HOMINE LAPSO DIFFERT HOMO QUI IN STATU NATURAE PURAE, *aut in statu intra ordinem naturalem integrae* CONSTITUTUS FORET: AVERSIONEM QUIPPE A DEO NEUTER HABERET. E quest'avversione da Dio non è già una relazione mentale o esterna, come pretendono i nostri teologi che mettono in campo l'arguzia dell'uomo vestito e dell'uomo nudo; ma importa una vera e grande differenza di forze morali nella volontà tra l'uomo caduto che ha quell'avversione, e l'uomo supposto creato *in puris naturalibus vel in natura integra* che non l'avrebbe. Onde prosegue il De Rossi: *Utrumque praeterea in hypotesi possibili, Deus conderet, per dilectionem naturalem, juxta utriusque hypothesis purae naturae, et naturae integrae, proportionem*, AD SE CONVERSUM. *Fac etiam utrumque cordi potuisse cum sola facultate se per amorem ad Deum finem ultimum naturalem convertendi*. VIRES SUFFICIENTES, *amor boni generatim sumpti, ordinario concursu Dei favente, homini integro praestaret. Sed* HOMINI LAPSO HAEC MINIME SATIS SUNT. VIRES PROXIME NATURALES, *quas exhibent laudati Salmaticenses*, PER AVERSIONEM A DEO SUBLATAE SUNT: *ipsaeque vires, quas amor boni generatim sumpti conferre dicitur*, UTPOTE PLURIMUM PER EAMDEM AVERSIONEM IMPEDITAE AC IMMINUTAE MINIME SUFFICIUNT (1). Così scrive quel teologo, al quale appellano, come ad uno tutto lor favorevole, il Zorzi e il P. Perrone! Dal che intanto si può raccoglier così:

---

(1) De pecc. orig. c. XXXIX.

L'umanità presente (non ristorata dalla grazia) si trova in uno stato di deficienza di forze morali, e n'è prova manifesta il mare delle iniquità che innonda e innondò sempre la terra. Così non può essere stata da Dio creata, nè pure nell'ipotesi, ch'egli l'avesse lasciata colla sola natura, egli l'avrebbe fornita di maggiori forze morali che non sono quelle ch'essa mostra aver di presente.

Non è dunque il presente stato dell'umanità quello di prima istituzione, ma è uno stato di decadimento: giace sotto il fascio di colpe antiche; è disordinata e infelice, dunque è rea. Così i filosofi del Paganesimo (1); l'argomento è ridotto a dimostrazione. Avean dunque ragione, e con essi il senso comune.

171. E con un testimonio del senso comune, a cui rinunziano i nostri teologi, conchiuderò questo capitolo. Poichè qual semplice testimonio del senso comune, chiedo io che mi valga l'autorità dell'illustre autore delle *veglie di Pietroburgo*. Il quale certo non era nè si inerudito da non conoscere, che alcuni filosofi dell'antichità esaltarono indebitamente l'uomo, nè sì piccol di testa da non saper conoscere, se tale esagerazione potesse distruggere l'induzione che altri filosofi, o anche gli stessi in altri luoghi delle loro opere facevano dallo stato in cui si trova l'umanità, ad una colpa originale di questo stato infelice cagione. A lui sembra evidente, che i tanti mali morali e fisici del genere umano non sieno punto limitazioni necessarie della umana natura, o difetti da queste limitazioni di necessità provenienti; ma uno stravolgimento di essa natura. Onde dando ragione a que'pagani filosofi, (ed egli sarebbe pure strano che con un raziocinio falso, come vogliono i nostri teologi, avesser colto sì giusto nel segno del vero) favella in questo modo: « Chi potrebbe credere che un « tale essere (l'uomo) fosse potuto uscire in questo stato dalle

(1) Non dubito che le menti de' filosofi pagani sieno state aiutate e sollevate a così ben ragionare da' vestigi dell'antica tradizione del peccato originale non mai al tutto perdutasi. In ciò mi confermano le parole, colle quali Cicerone nell'Ortensio argomentava gli antichi peccati: *Ex quibus humanae vitae erroribus et aerumnis*, dicea, *fit, ut interdum* VETERES ILLI, SIVE VATES SIVE IN SACRIS INITIISQUE TRADENDIS, DIVINAE MENTIS INTERPRETES, *qui nos, ob aliqua scelera suscepta in vita superiore, poenarum luendarum causâ, natos esse dixerunt; aliquid vidisse videantur*. Ap. Agost. Advers. Jul. L. IV, c. XV.

« mani del Creatore! Il pensarlo è si ripugnante, che la filo-
« sofia sola, vo' dire la pagana « indovinò il peccato originale. »
« Non diceva egli il vecchio Timeo di Locri, dopo il suo mae-
« stro Pittagora certamente, che « i nostri vizi men da noi
« stessi procedono che da' nostri padri e dagli elementi che
« ci costituiscono? » Platone non dice egualmente « che con-
« vien lagnarsene anzi al *generatore*, che al *generato*? » E
« in un altro luogo, non aggiunge « che il Signore, Dio degli
« Dei, vedendo, che gli esseri sommessi alla generazione avean
« perduto (o distrutto in sè) il dono inestimabile (1), ebbe fer-
« mato di doverli trattare per modo, che giovasse ad un tempo
« a punirli ed a rigenerarli? » Nè Cicerone si dilunga punto
« dal sentire di tai filosofi, e di tali iniziati; che avean pen-
« sato « esser noi in questo mondo per ispiarvi de' delitti com-
« messi in un altro. » Cita egli in qualche luogo ed accetta il
« paragon d'Aristotele, al quale, la contemplazione dell'umana
« natura facea sovvenire dello spaventoso supplizio d'uno
« sgraziato legato a un cadavere e dannato a imputridire con
« esso. Altrove dice in espresse parole, che « la natura ci trattò
« qual matrigna anzi che qual madre; e che il divino spirito
« che è in noi, ci sta come soffogato dalla propensione ch' essa
« ci ha dato a tutti i vizi » (2). E non è ella cosa singolare,
« che Ovidio abbia parlato dell' uomo precisamente come
« S. Paolo? (3) — E s'osservi, che quando i citati filosofi as-
« sicuranci che i vizi dell' umana natura appartengono più ai
« *padri* che ai *figliuoli*, non parlan essi d'alcuna generazione
« in particolare. Se la proposizione resta nel vago, non ha più
« senso. Sicchè per la stessa natura della cosa si dee riferire
« ad una corruzione d'origine, e però universale. Platone ci
« dice, che « ripensando a se stesso, ei non sa dire, se vegga
« in se un mostro più duplice di Tifone e più tristo, ovvero
« un essere morale dolce e benefico partecipante la natura

---

(1) V. il *Timeo di Locri*, e il *Crizia di Platone*, dove avverti che in vece del *dono inestimabile* della traduzione si legge « le bellissime cose fra le preziosissime, » τὰ κάλλιστα ἀπό τῶν ἀπολλύντων: come nota lo stesso Conte de Maistre.

(2) Ved. S. Agost. Contr. Pelag. L. IV.

(3) *Video meliora, proboque deteriora sequar.* Met. VII, 17.

« divina » (1). Aggiunge « che l'uomo, quinci e quindi così
« tirato, nè può fare il bene nè viver felice se non riduce in
« servitù quella potenza dell'anima in cui risiede il male, e non
« rimette in libertà quella che è il soggiorno e l'organo della
« virtù ». L'uomo è malvagio, orribilmente malvagio. L'avrà
« egli Dio creato tale? No certo; e Platone stesso senz'indugio
« risponde che « l'Essere buono non vuole e non fa il male
« a persona » (2).

172. Chi adunque sostiene, che la natura umana nello stato in che al presente si trova, non ha vizio in sè stessa nè morale nè fisico, ma solo è priva della grazia santificante; non pure s'oppone all'ecclesiastica tradizione, ma alla filosofia e al senso comune del genere umano.

CAPITOLO XV.

ALTRI ARGOMENTI CHE PROVANO NON ESSER LA VOLONTÀ DELL'UOMO, CHE NASCE IN ISTATO DI NATURALE INTEGRITÀ, MA CONTENERE UN DISORDINE CONTRO NATURA.

173. Altri argomenti dimostrano il disordine contro natura che è nella volontà dell'uomo che nasce, pertinacemente negato da' moderni razionalisti.

Crediamo tanto più necessario comprimere coll'abbondanza degli argomenti la loro baldanza, ch'ella è tanta, che giun-

---

(1) Nel Fedro -- Ecco qua come Platone stesso dà la ragione del lodare una parte l'uomo che fanno i filosofi antichi e del deprimerlo l'altra; senza bisogno di trovare perciò in essi contradizione, e di rinunziare alla bella testimonianza ch' essi prestano al dogma del peccato originale. Ma a' nostri teologi moderni poco importa di sacrificare al proprio sistema razionalistico le più belle prove della nostra santissima religione; anzi si studian di farlo; chè altrimenti le loro nuove opinioni andrebbero a terra.

(2) Altre testimonianze degli scrittori gentili confermanti il guasto dell'umana natura si trovano recate nell'*Antropologia* L. III, Sez. II, C. XI. A. 11, § 3, I. Se ne trovano pure raccolte in Feller, *Catech. Pholos.* L. IV, ch. V. — V. anche La Mennais. ***Essai sur l'indifference etc.*** T. III, ch. XXVII.

gono ad attribuire il loro coperto Pelagianismo a tutti i cattolici (1), ad asserirlo *ammesso universalmente* (2) a dichiararlo dottrina *di fede* (3).

ARTICOLO I.

Paragone tra il sistema de' giansenisti, de' razionalisti biblici della Germania, e de' teologi nostri.

174. E cominciamo dal paragonare insieme i tre errori de' *giansenisti*, de' *razionalisti biblici* della Germania, e dei *teologi* nostri *razionalisti pratici*. Benchè l'error de' primi

(1) *Eusebio Cristiano* aff. IV, f. 19.

(2) Zorzi Art. cit. XXVIII.

(3) L'autor dell' *Esame Critico* Art. II, n, 13 così s'esprime: « Crediamo PER FEDE, che « LA PRIVAZIONE DELLA GRAZIA SANTIFICANTE è UN VERISSIMO PECCATO, non in quanto è « una mera negazione ed una nuda mancanza della grazia, ma in quanto è una priva- « zione della medesima cagionata dalla libera prevaricazione del primo padre, il quale « a valerci delle parole del Tridentino, *justitiam -- primam stolam -- sua inobedientia* « *sibi et nobis perdidit*, e di nuovo, *cum omnes homines in praevaricatione Adae innocen-* « *tiam perdidissent* » Sulle quali parole si dee osservare 1.° l'artificio dell'Anonimo d'insinuare esser cosa di fede, ciò che dalla fede non è deciso, che anzi, secondo noi, è contrario alla fede, ciò che è anche contrario alla ragione; giacchè la ragione non capirà mai come la *privazione della grazia santificante* fatta da Dio, senza che il bambino abbia alcun peccato in sè, possa essa stessa essere un *verissimo peccato* del bambino; 2.° che la parola *verissimo peccato* è una confessione simulata del dogma cattolico in bocca di un autore, che ebbe scritto precedentemente un articolo apposta per dimostrare, che il peccato originale nel bambino non è che un peccato *secundum quid, quadamtenus*, o « in un senso imminuto; » 3.° che é cosa rea il mutilare i passi del Concilio di Trento, per nascondere ch'essi mettono nell'originale peccato assai più che la mera privazion della grazia; come ognun può vedere considerandoli in fonte; 4.° che malamente confonde la GIUSTIZIA, e L'INNOCENZA, di cui parla il Concilio di Trento colla GRAZIA SANTIFICANTE; non essendo *la grazia santificante*, che la causa di quella giustizia e innocenza, la quale non in altro consiste, che in una abitudine, disposizione, ordine, e atteggiamento morale della VOLONTÀ, che è giusta soprannaturalmente, perchè COOPERA e CONSENTE alla grazia, come la dichiara S. Tommaso dicendo: *Ex hoc-quod* VOLUNTAS HOMINIS *erat Deo subjecta,* HOMO REFEREBAT OMNIA IN DEUM, SICUT IN ULTIMUM FINEM, *in quo ejus* IUSTITIA *et* INNOCFNTIA *consistebat* (Compend. Theol. CLXXXVI). Onde la giustizia e l'innocenza originale, non era la grazia santificante, ma essa era una qualità della volontà ordinata verso Dio soprannaturalmente conosciuto. Del pari dunque il peccato non è già la privazione della grazia, ma è la stortura della volontà che dissente dalla grazia, e dalla grazia si divide; della quale perciò riman priva. Fa ben maraviglia, che anche il P. Perrone confonda tante volte nella sua Teologia la *grazia santificante* colla *giustizia originale,* e prenda queste due cose come sinonime per far credere, che S. Tommaso sia con lui d'accordo, come nel *Trat. de Deo,* n. 458.

sia opposto a quello degli altri due; tuttavia non sarà difficile scorgere, che tutti e tre, questi errori, hanno una base, un principio comune. Avviene quasi sempre, che si rinvenga un elemento comune ne' contrari errori, come già osservammo.

Il principio, o la base comuue consiste nel venire a riporre il peccato originale in una LIMITAZIONE della natura umana; anzichè in ciò che è guasto e disordine.

175. Tutti e tre gli accennati erronei sistemi si fondano sopra questo primo sbaglio (1); ma spiegano poi diversamente il modo, onde attribuiscano l' appellazione di peccato alla mera limitazione della natura. Esponiamo la diversità di questa spiegazione.

176. I giansenisti sulle tracce di Bajo dicono che la natura umana lasciata sola, senza la grazia soprannaturale, è imperfetta e monca, formando così della grazia un costitutivo all' interezza e sanità dell'umana natura (2). Questa natura così scema d'una sua parte, si dee chiamar viziata e peccatrice, perchè non si solleva colla volontà a Dio soprannaturalmente conosciuto (al che le mancano forze), e in questa non elevazione ch'essi dichiarano volontaria, fanno consistere l'original peccato (3).

177. I biblici razionalisti della Germania pure accordano a' giansenisti che il peccato originale consista nella *limitazione* della natura; ma spiegano la cosa più filosoficamente. Questa limitazione non è già peccato, come vogliono i giansenisti, perchè l'uomo in essa costituito non si leva a Dio colla sua volontà impotente; ma perchè è lontano dalla sua ultima possibile perfezione alla quale non si solleva che a gradi. Onde secondo il signor Baur il peccato è simultaneo colla natura dell'uomo, come è simultanea con quella natura la limita-

(1) Il Rosmini ebbe già mostrato che i giansenisti confusero *l' umana limitazione coll' umana miseria* nel *Saggio sulla speranza* n. VIII, citato dal Perrone.

(2) Vedi le proposizioni condannate da Bajo I, VI, VII, IX, XVII, XXI, XXIII, XXXIV, XXVI, XXXIV, LXXVIII, LXXIX.

(3) Giansenio nel L. III, C. XV, e XVI, insegna, che *non adhaerere Deo* (parla assolutamente, senza distinguere l' ordine naturale dal soprannaturale) *ita esse vitium hominis, ut sit naturae contrarium, ut naturae adversetur, ut naturam perimat atque corrumpat.*

zione (1). Imperocchè l'uomo, in quanto è creato da Dio, « è « originariamente puro e buono; ma per altra parte la sua « sostanza è anche opposta a Dio, e FINITA, e perciò PERVERSA « e MALA. Come da una parte egli porta impressa l'imagine « di Dio, porta dall'altra (originariamente) una natura deca- « duta; ed IL PECCATO È SUA COLPA appunto perch' egli QUAL « UOMO non può imaginarsi altrimenti, che con questa nega- « zione e LIMITAZIONE del suo essere, che lo costituisce nel- « l'assoluto contrapposto del finito all' infinito, dell' imperfetto « al perfetto, del negativo al positivo, del malvagio al buono (2).

178. I nostri teologi moderni (stando alla sostanza delle loro dottrine, benchè colle parole si dichiaravano nemici di tutte l'eresie) sono obbligati a parlare in questo modo, quando vogliano esser sinceri: Avete ragione, o giansenisti e razionalisti biblici, nel cercare nella LIMITAZIONE dell'umana natura il peccato originale: anche noi facciamo lo stesso; ma spieghiamo la cosa in modo diverso dal vostro. Noi diciamo che la natura umana presentemente ha tutto il suo senza difetto alcuno; ed aggiungiamo, che ha il peccato, unicamente perchè le manca l'ordine soprannaturale, che ella dovrebbe avere; quindi definiamo il reato di cui è presentemente l'uomo aggravato *non esse nisi privationem (non simplicem carentiam rei indebitae) gratiae sanctificantis et justitiae, quae nobis inesse deberet iuxta ordinem a Deo constitutum* (3). Anche noi dunque diciamo co'razionalisti biblici che l' uomo non ha alcun difetto, ma aggiungiamo che gli manca la grazia, e in questo sta il peccato. Diciamo anche co'giansenisti, che questa grazia è dovuta all'uomo perchè la natura umana non sarebbe intera senza di essa, ma unicamente perchè Iddio a principio ha fatto liberamente il decreto di concederla all'umanità, e in virtù di questo decreto le è dovuta. Or Adamo colla sua

---

(1) Simbolica del Prof. Baur p. 86.

(2) Ibid. p. 85. -- Il Möhler nella zua Simbolica (§§. 6-9) dimostra che questo sistema trae l'origine da' primi riformatori. Tant'è vero, ciò che abbiamo già di sopra osservato, che nelle loro dottrine era il seme del razionalismo teologico, benchè avessero faccia del contrario.

(3) Perrone, Tract. de Deo creatore n. 402.

prevaricazione spogliò la natura umana di questa grazia per sè stessa non dovuta, e non fece alcun altro male all'umana natura. Noi dunque, suoi figliuoli, nascendo senza grazia, siamo peccatori, figliuoli dell'ira, inimici di Dio e almeno negativamente avversi a Dio, *ex qua privatione fit, ut nos vere peccatores simus, filii irae, Dei inimici et habitualiter, saltem negative, a Deo aversi* (1).

ARTICOLO II.

Assurdi del sistema degli Anonimi.

179. Nell'uomo dunque che nasce non v' ha alcun difetto morale, v'ha sola la *limitazione naturale*, che importa il non aver la *grazia soprannaturale;* e questa è peccato formale, perchè non dovrebbe esservi *juxta ordinem a Deo constitutum*. La stessa limitazione, la stessa mancanza di ciò, senza cui la natura può esser perfetta, è peccato, o non è peccato, secondo il decreto di Dio. Se Iddio non avesse decretato di dar al figliuolo di Adamo la grazia, non sarebbe per lui peccato l'andarne privo; ma avendo decretato di dargliela, se il padre la conservava; è un peccato del figliuolo l'andarne privo a cagion del padre, che gliela perdette. Non dipende dunque dalla cosa in sè, ma dal positivo decreto di Dio l'esser peccato la nudità della grazia, che per se non è punto peccato; ma Iddio il rese peccato col suo decreto!

180. Se non che ci sarebbe senso nel dire, che un decreto con cui Dio decretò di dare agli uomini un dono, sia obbligatorio anche per quegli uomini, a cui questo dono non è dato? quel decreto di Dio poteva essere obbligatorio pel bambino che nasce? ovvero, contribuì il bambino a invalidarlo? Nulla di ciò. Tutto si fece all'insaputa del povero bambino. Iddio fece il suo Decreto ab eterno senza consultarlo. Il padre peccò pure senza farglielo sapere, nè il figliuolo che ancora non esisteva acconsentì punto al peccato del padre. Nacque nella sua persona innocente, senza difetto alcuno nella sua

(1) Perrone, T. De Deo creatore 402.

natura; ma nacque privo di ciò che la sua natura non esigeva, e che non dipendeva da lui l'avere o il non avere. Non vale. Incontanente che viene al mondo gli si dice; « sappiate che voi siete formalmente peccatore, inimico di Dio, figliuolo d'ira, a Dio avverso! » Che stupore per una simile creatura a tale intimazione! A riceverla cioè da persone, che l'assicurano in pari tempo che la sua natura è in tutte lè sue parti perfetta ed immacolata, non punto obliqua la sua volontà, che non ha altro in somma, che quella necessaria limitazione, che esclude l'ordine soprannaturale! Deh, come crederà sinceramente di portare in sè un vero peccato, unicamente perchè Iddio aveva intenzione di dargli de' doni maggiori di quelli che non esiga la sua natura, e non glieli diede a cagione che suo padre impedì un sì liberale divino consiglio?

181. Ora che Iddio privi tutta l'umana stirpe de' suoi gratuiti favori, pel peccato del suo capo, a cui gli avea largheggiati acciocchè a tutta la stirpe si propagassero, niente v'ha, che pugni colla ragione. Ma che questa semplice privazione, acquisti in conseguenza del decreto divino, la ragione di vero peccato formale in chi nasce da Adamo senz'alcun difetto nella sua volontà naturale; questo non s'accorderà mai colla ragione umana; che l'esser una cosa peccato non dipende da un decreto positivo di Dio, come il fanno dipendere i nostri teologi (1); nè tampoco dipende meramente da un fallo altrui; dovendo essere ogni peccato vero e formale, un *mal morale personale* (2); onde convien ricorrere a mutare la

---

(1) *Quum vero* DIVINAE BONITATI PLACUERIT *elevare hominem a se conditum et cum ipso totam humanam naturam ad ordinem supernaturalem; -- quum praeterea eidem Adam et in ipso toti humanae naturae contulerit integritatem per dona gratuita quae adjecit, Adam vero per peccatum a se patratum tum sibi tum posteris haec amiserit:* HINC FIT, *ut* HORUM PRIVATIO *habent tam in Adam quam* IN EJUS POSTERIS *rationem tum peccati, tum poenae.* Perrone, *Tract.*!*De Deo Creat.* n. 459. A Dio piacque di fare quel suo libero e positivo decreto: pel quale a' posteri d'Adamo peccatore non conferisce la sua grazia: dunque i posteri d'Adamo son peccatori, benchè abbiano la volontà naturalmente diritta; e non sarebbero tali se Iddio non avesse decretato nel detto modo.

(2) Per qual ragione la Chiesa condannò il Giansenismo, ed altre eresie ad esso affini? Perchè volevano che a costituire un *peccato formale c colpevole* nello stato presente di natura caduta bastasse *la libertà in Adamo*. Quindi la 1ª proposizione delle XXXIII condannate da Alessandro VIII con decreto del 7 Dicembre 1690. *In statu naturae lapsae ad peccatum formale et demeritorium sufficit illa libertas, qua volunta-*

significazione della parola *peccato* (1), o per dir meglio a distruggerne affatto la nozione.

ARTICOLO III.

Ragioni teologiche, che dimostrano il guasto della natura.

182. Veniamo ad esporre altre ragioni teologiche, che dimostrando inammissibile il sistema de' nostri moderni razionalisti, confermino la verità difesa, che il peccato originale cioè non pure priva l'uomo della grazia santificante, ma guasta di più la natura dell'uomo nella parte sua più eccellente, la parte morale.

183. S. Tommaso dimanda, perchè passi di padre in figlio il peccato originale, e non gli altri peccati (2), e risponde: perchè il peccato originale offende la *natura*, non che la persona; quando gli altri peccati non offendono che la *persona*. Infatti trapassa per generazione solo quello che appartiene alla natura, non quello che è meramente e strettamente personale. Ora, *iustitia originalis — erat quoddam donum gratiae toti humanae naturae divinitus collatum in primo parente, quod quidem primus homo amisit per primum peccatum. Unde, sicut illa originalis iustitia traducta fuisset in posteros simul cum natura, ita etiam inordinatio opposita* (3). Conviene dunque cercare, che cosa S. Tommaso intenda per *giustizia originale.* Sotto l'espressione di giustizia originale S. Tommaso comprende più cose: 1° l'elevazione della

---

rium ac liberum fuit in causa sua, peccato originali, et libertate Adami peccantis. Certo che questa proposizione si riferisce a' peccati attuali; ma la *ragione* intriseca si può almeno in parte applicare anche al peccato originale; essendo assurdo che questo sia *peccato personale* e proprio di chi non vi concorre menomamente con alcuno difetto della propria volontà.

(1) Notan certi che il peccato de' posteri è peccato in senso teologico, non nel senso volgare della parola (Perrone, L. c. (*a*)). Ma se per *peccato teologico* s'intende il peccato abituale, il reato del peccato; questa distinzione di significato, che si nota, non scema punto la difficoltà. D'altra parte il volgo dice anch' egli che l'uomo nasce in peccato, o in istato di peccato. Onde quest' uso della parola peccato non è esclusivo a' teologi.

(2) § I, II, LXXXI, II.

(3) Ivi.

mente a Dio soprannaturalmente conosciuto: 2° la rettitudine naturale della volontà, o giustizia naturale: 3° l'ubbidienza delle parti inferiori e corporee alla volontà retta secondo la natura, e secondo la grazia. *Erat autem rectitudo secundum hoc quod ratio subdebatur Deo, rationi vero, inferiores vires, et animae corpus;* e appresso: *Unde manifestum est quod et illa prima subjectio, qua ratio Deo subdebatur,* NON ERAT SOLUM SECUNDUM NATURAM, *sed secundum supernaturale donum gratiae* (1). Di tutte queste cose si componeva ciò che S. Tommaso intende per originale giustizia: tutte erano annesse e legate per libero decreto di Dio, alla natura umana; ma la prima parte di esse perfezionava essenzialmente l'umana persona nella natura umana esistente.

Che cosa è l'umana persona? È il più elevato principio, che sia nell'uomo, la sua volontà suprema. Indi la prima parte della giustizia originale cioè la sommissione della mente a Dio, era per essenza sua personale. Egli è di qui che s'intende ragione, perchè, restituita all'uomo nel battesimo questa parte personale della giustizia; rimanga tuttavia l'uomo difettoso e privo dell'altre parti di essa *giustizia originale*, cioè della sommissione delle potenze inferiori alla ragione, e del corpo all'anima. Il qual difetto spiega, dice S. Tommaso, perchè anche l'uomo giustificato trasmetta generando il peccato d'origine. *Peccatum originale*, scrive il santo, *per baptismum aufertur reatu, in quantum anima recuperat gratiam* QUANTUM AD MENTEM (che è la parte essenzialmente personale dell'originale giustizia) (2), *remanet tamen peccatum originale actu quantum ad fomitem, qui est inordinatio partium inferiorum animae et ipsius corporis, secundum quod*

---

(1) § I, XCV, I.

(2) Un celebre interprete di S. Tommaso scrive appunto così: *Licet aliquis per sacramenta ab originali peccato mundetur* IN QUANTUM EST CULPA, *quod est* PERSONA-LITER *a peccato hujusmodi liberari et in generante non sit peccatum originale*, IN QUAN-TUM EST PERSONA QUAEDAM, *contingatque etiam in actu generationis nullum esse pec-catum; non tamen natura totaliter sanatur: et idcirco manet hujusmodi peccatum in generante, in quantum est naturale generationis principium, et in actu generatio-nis, atque per hunc actum, qui est actus naturae, transfunditur in posteros.* Franc. de Sylvestris in IV. *Contra gentes* c. LII.

homo generat et non secundum mentem (è la parte d'originale giustizia propria della natura) *et ideo baptizati traducunt peccatum originale: non enim parentes generant in quantum sunt renovati per baptismum, sed in quantum* RETINENT ADHUC ALIQUID DE VETUSTATE PECCATI (1). Ammessa questa dottrina, si dee pure ammettere, che la parte inferiore dell'uomo è guasta, ragione unica per la quale genera un individuo guasto. Se nella parte inferiore non vi avesse natural disordine, e il peccato consistesse, come vogliono gli Anonimi nella semplice privazione della grazia santificante che appartiene alla parte superiore dell'uomo; l'uomo giustificato, rimastosi già senza difetto, dovrebbe generare del pari individui immuni da ogni difetto, e da ogni peccato.

184. Lo stesso si può argomentare dall'altra dottrina di S. Tommaso intorno ad un uomo formato altramente, che per generazione: questi non avrebbe il peccato, perchè il principio che lo formerebbe non essendo guasto, come è guasto il principio generativo, non potrebbe mettere in lui il guasto del peccato ancorchè avesse la sola natura perfetta priva di grazia (2).

185. Nel che s'osservi attentamente, come S. Tommaso spieghi in modo diverso la trasfusione del guasto originale in quant'è COLPA, e in quant'è PECCATO.

Quando egli toglie a spiegare come si propaghi la *colpa* sempre ricorre alla *volontà peccatrice* d'Adamo, perchè al guasto originale de'posteri non può applicarsi il nome di colpa, se non si considera nella causa libera che lo produsse. Laonde dice: *quia haec destitutio (auxilii gratiae)* EX VOLUNTARIO PECCATO (cioè di un peccato libero, colpevole) *processit*, DEFECTUS CONSEQUENS *suscipit* RATIONEM CULPAE (3). E ancora,

---

(1) S. I, II, LXXXI, III. ad 2.

(2) S. I. II, LXXXI, IV.

(3) Contra Gentes IV, LII, ad 5 — Si considerino bene queste parole DEFECTUS CONSEQUENS. Egli chiama il peccato *difetto*, che viene in conseguenza della privazione della grazia: dunque altro è la *privazione della grazia*, secondo S. Tommaso, altro il difetto conseguente della natura; che passa ne'posteri e che peccato originale si dice. Queste sole parole basterebbero a fare intendere, quanto l'Angelico sia lontano dal sistema degli Anonimi.

Non tamen ISTE DEFECTUS *in eo* RATIONEM CULPAE *et poenae habuisset, quia non per* VOLUNTATEM *(liberam) iste defectus causatus esset* (1). E di nuovo: *Ad esse originalis (peccati)* DUO *concurrunt, scilicet* DEFECTUS QUIDAM *principia naturae humanae consequens, et iterum quod fuerit in potestate naturae, ut ipso defectu careret, vel non, sine quo* RATIO CULPAE *in hoc defectu non esset* (2). Da tutti i quali luoghi apparisce, 1° che il santo dottore distingue nell'originale infezione due cose, un difetto morale, che noi chiamiamo peccato, ed una colpa; 2° che a spiegare come trapassi la colpa sempre ricorre alla libera volontà d'Adamo, perchè niun difetto benchè morale riceve la nozion di colpa, se non è prodotto da una libera volontà. Resta a vedere come spieghi la trasfusion del peccato ossia il difetto morale della natura.

186. Prima che ne esponiamo la maniera, vogliamo far notare, che il *peccato* e la *colpa* originale passano ad un tempo per generazione, perchè non si dà fra tali due cose DISGIUNZIONE REALE; ma tuttavia diversa è la maniera di spiegarne la trasfusione: cioè una diversa ragione è quella che fa passare il *difetto morale della natura*, da quella che fa passar la *colpabilità* di quel difetto.

187. Quando si tratta di spiegare la trasfusione di quello, S. Tommaso non ricorre più alla *volontà libera* e prevaricatrice d'Adamo, ma alla *generazione*. La caduta d'Adamo il corruppe nella parte sua superiore che è la volontà, e nella parte sua inferiore che è principalmente la facoltà generativa. La corruzione della volontà libera d'Adamo è quella che spiega la trasfusione della *colpa* ne'posteri; la corruzione della facoltà generativa è quella che spiega la trasfusione del *peccato*. Udiamo adunque il Santo Dottore: PECCATUM *originale*, dic'egli, *a primo parente traducitur in posteros in quantum moventur ab ipso* PER GENERATIONEM, *sicut membra moventur ab anima ad peccatum actuale. Non autem est* MOTIO AD GENERATIONEM *nisi per* VIRTUTEM ACTIVAM IN GENERATIONE; *unde illi soli peccatum originale contrahunt, qui ab*

---

(1) In. II, Dist. XXXI, q. I, a II ad 3.
(2) In. II, Dist. XXXI a II.

Adam descendunt PER VIRTUTEM ACTIVAM *in generatione originaliter ab Adam derivatum, quod est* SECUNDUM SEMINALEM RATIONEM *ab eo descendere: nam ratio seminalis nihil aliud est, quam* VIS ACTIVA *in generatione* (1). Ora questa *vis activa in generatione,* che S. Tommaso nomina tante volte, come quella che trasmette il peccato, non è già la *volontà prevaricatrice* d'Adamo, ma una facoltà tutto diversa. E pure la COLPA non viene che dalla *volontà prevaricatrice* d'Adamo; ma il peccato viene da quella *forza attiva;* benchè essa non sia soggetto di colpa, nè di peccato; e l'uomo possa adoperarla senza peccare (2). Ma pel guasto, che ha la carne generante produce una carne che sconcerta l'ordine morale dell'anima del generato, e così mette in essere il suo proprio peccato, il quale però non riceve appellazione di colpa se non riferito all'atto libero della disubbidienza adamitica (3). E notisi che alla trasfusione del peccato non basta nè la volontà prevaricatrice d'Adamo, nè tampaco l'esser formato della sua carne: no, questo non basta; conviene che c'entri la *forza generativa,* perchè *ille qui formaretur* EX CARNE HUMANA *fuisset in Adam secundum corpulentam substantiam, sed non* SECUNDUM SEMINALEM RATIONEM, *ut dictum est, et* IDEO NON CONTRAHERET ORIGINALE PECCATUM (4). Ora in costui formato dalla carne d'Adamo prevaricatore perchè mai non passerebbe il peccato? Forse perchè non ci sia in Adamo la volontà prevaricatrice? No. Forse che la carne d'Adamo non sarebbe priva de'doni gratuiti? Sarebbe priva certamente. Non

---

(1) *S.* I, II, LXXXI, IV.

(2) *Caro igitur,* dice il Maestro delle Sentenze, *quae in concupiscentia libidinis seminatur, nec culpam habet, nec actum culpae, sed causam.* Lib. II, Dist. XXXI, Q. I.

(3) Il Maestro delle Sentenze, seguendo S. Agostino. *Non habitat,* dice, *peccatum in anima, sed in carne* (parlando de' genitori giustificati), *quia* PECCATI CAUSA EX CARNE EST, *non ex anima, quia caro est ex origine carnis peccati et per traducem omnis carnis fit peccati. Anima vero non traducitur, et ideo in se causam peccati non habet.* (L. II, D. XXX, q, I). Questo dice le mille volte S. Agostino. L'anima adunque nè la volontà prevaricatrice d'Adamo non si traduce, ma la carne si, e da questa l'anima del generato riceve quell'impulso che cagiona in essa il DISORDINE DEL PECCATO; il quale si dice poi colpa per una RELAZIONE, che aggiunge la nostra mente alla libera volontà prevaricatrice del primo padre.

(4) Ivi, ad 3.

basta dunque che la carne sia priva de' doni gratuiti, e che la carne che l'uom veste sia carne d'Adamo; ma si esige di più, acciocchè sia messo in atto il peccato, la *forza generativa*, che non è un atto di volontà peccatrice, essendovi anco ne' giusti. La ragione di ciò non si rinverrà mai nel sistema de' nostri Anonimi; ma nel nostro si troverà luminosissima.

188. Così pure nel sistema de' nostri teologi moderni conviene rinunziare affatto a quella ragione, che spiega sì bene perchè il Signor Gesù Cristo, figliuolo di Adamo verissimo secondo la carne, non ebbe tuttavia l'OBBLIGAZIONE di contrarre il peccato originale. La tradizione tutta risponde con S. Agostino (1) e con S. Tommaso (2), che non l'ebbe, perchè non fu generato dal seme infetto, perchè ricevette bensì da Adamo la carne, ma non per via di generazione. E alla natura umana, che volle assumere il Verbo, non era dovuta la grazia; anzi fu predestinata all'unione personale col Verbo, e il Cristo fu unto per libero decreto del Padre. Se dunque non era dovuta alla carne che il Verbo poi assunse la grazia, perchè tuttavia l'umanità di Cristo non fu *obnoxia* al peccato? Se il peccato non è che la mera privazione della grazia in relazione alla volontà prevaricatrice del primo padre, la carne d'Adamo in qualunque modo da lui si tragga sarà *obnoxia peccato*. Niente di ciò: anzi benchè alla natura umana non sia dovuta la grazia; pure insegna la dottrina cattolica, che il Nato dalla Vergine non solo non contrasse, ma nè pure dovea contrarre il peccato. Dunque il peccato non è la mera privazione della grazia; ma esso è l'*obice* che impedisce la grazia, il quale obice è posto dalla seminale generazione, la quale non fu quella di Cristo operata per ispirito Santo.

189. Essendo dunque l'originale vizio ne' posteri e peccato e colpa, due cose ci vogliono acciocchè trapassi coll'una e l'altra qualità: 1° la generazione seminale, 2° la relazione alla volontà di Adamo, che viziò la generazione, poichè *libido*

(1) *Quod autem attinet ad peccati originalis in omnes homines transitum, quoniam* PER CONCUPISCENTIAM CARNIS *transit, transire in eam carnem non potuit, quia* NON PER ILLAM VIRGO CONCEPIT. Contr. Jul. V, 53.

(2) V. *S.* III, XXX, I, ad 3.

proximi parenti, per quem PECCATUM *originale in prolem inducitur,* dice S. Tommaso, *quocumque modo sumatur, non habet virtutem inficiendi prolem* MACULA CULPAE, *nisi secundum quod secutum est ex voluntate inordinata primi parentis: et ideo tota causa infectionis in peccatum primi parentis retorquetur* (1).

190. Ma se si trattasse di trasmettere una mera *privazione* de' doni soprannaturali, sarebbe vero quello che dicono i nostri teologi, che « resterebbe del tutto inutile la questione del « modo in cui si propaghi il peccato (2); » e si potrebbe dimandare com'essi appunto dimandano: « Dovrà dunque cer« carsi come propaghisi una privazione? (3). » Ma questo appunto dimostra l'erroneità del loro sistema. S. Tommaso, e tutti i dottori, tutti i teologi, non hanno creduto inutile una tale questione, anzi difficile, difficilissima. S. Tommaso ha creduto di dover ricorrere ad una VIRTUS ACTIVA, VIS ACTIVA, ad una MOTIO AD GENERATIONEM, ha creduto di dover inferire che posteri MOVENTUR *a generante,* ed ha creduto che non ogni forza o virtù fosse atta a trasmettere il peccato, ma solo quella che opera SECUNDUM SEMINALEM RATIONEM. Certo che per trasfondere una privazione semplice non fa bisogno d'una forza, o vita attiva, d'una mozione, e d'una mozione determinata. È dunque manifesto, che S. Tommaso (a cui non si può negare il buon senso, nè attribuire che siasi abbandonato alla *fantasia,* o che siasi *lambiccato inutilmente il cervello* (4); non sarebbe ricorso ad una forza, o virtù attiva di operare per ispiegare la produzione del peccato ne'posteri, se avesse stimato che in

---

(1) In II, D. XXXIII, q. I, a I, ad 2. — E nella D. XXXI, q. I, a II, espressamente avea insegnato, che il peccato originale è costituito da due elementi, e che perciò due cose si richiedono a spiegarne la trasfusione, il vizio della generazione per ispiegare il primo elemento che è il natural *peccato*, e la relazione con Adamo per ispiegare la ragione di *colpa: Dicendum, quod necessarium est omnes qui ex Adam generantur per viam coitus, peccatum originale trahere. Ad esse enim originalis* DUO CONCURRUNT, *scilicet* DEFECTUS QUIDAM, *principia naturae humanae consequens; et iterum quod fuerit in potestate naturae, ut isto defectu careret.*

(2) Zorzi, art. cit. XVII, XVIII.

(3) Lo stesso, ivi.

(4) Tutte espressioni usate nell'articolo citato di A. Zorzi, dal cui fonte i moderni derivano le loro acque.

questo non ci avesse niente di positivo, ma fosse una mera privazione de' soprannaturali favori (1).

191. Finalmente col sistema degli Anonimi pare almen che si cozzi in un altro errore, quel della proposizione LVI di Bajo, *In peccato duo sunt, actus et reatus: transeunte autem actu, nihil manet, nisi reatus, sive obligatio ad poenam*. Imperocchè nel peccato original de' bambini battezzati non v'ha più certamente l'atto del peccato, già trapassato in Adamo, nè pure v'ha il *reato* tolto coll' acque battesimali. Che cosa dunque resta, ci dicano, i nostri Anonimi? Nel loro sistema non resta più niente, come dice Bajo, niente più che spieghi veramente la trasfusione del peccato; mentre nel sistema della Chiesa in vece d'una carne naturalmente sana che produce una carne sana, rimane una carne inferma e guasta che produce una carne del pari inferma e guasta, la qual trae la volontà dell'anima dall' eguaglianza della giustizia (2).

ARTICOLO IV.

Soluzione delle difficoltà contro le ragioni teologiche esposte nell' articolo precedente.

192. Ma qui gli avversarii ci fanno un mondo di obbiezioni, alle quali tutte noi vogliamo rispondere, registrandole per ordine, e soggiungendo a ciascuna la sua risposta.

---

(1) Si noti altresì che S. Tommaso non dubita di asserire, che se Iddio togliesse ad un uomo interamente la *libidine abituale*, questi, generando, non trasmetterebbe più il *peccato* originale, benchè il figliuolo sarebbe membro del corpo morale dell'umanità e discenderebbe da lui per carnale generazione: *Ad quintum dicendum quod hoc non posset esse, ut concupiscentia habitualis quae in inordinatione virium animae consistit, tolleretur ex toto, nisi natura penitus reintegraretur. Et hoc quidem* NULLI DUBIUM EST, *quin Deus facere posset. Et si hoc fieret,* PROCUL DUBIO GENITI, SINE ORIGINALI NASCERENTUR. In II, D. XXXI, q. I, a II, ad 5.

(2) Venendo suscitato il peccato in chi nasce dal guasto della carne, intendesi ragione perchè molti scrittori antichi fecero fonte del peccato nostro la morte, cioè la mortalità della carne medesima. Debbono intendersi tali luoghi non della morte naturale, ma della morte effetto del peccato adamitico, nella quale finiscono sì svariati e sì atroci malori. Veggasi S. Giov. Crisost. in Ep. ad Rom. Hom. X, e XI, 3. — Teodoreto, in Ps. L., sul sistema del quale dee vedersi Garnerius, Diss. III, c. IV.

Obbiezione 1ª È vero che S. Tommaso dice che all'essere del peccato d'origine concorrono due cose, 1º un *difetto naturale*, e 2º che questo difetto sia stato in potere della natura mercè la libera volontà del suo corpo, nel che consiste la ragione della *colpa* (1). Ma S. Tommaso chiama quel difetto *naturale*, non lo chiama già *peccato*.

Risposta. Quel difetto è chiamato da S. Tommaso ugualmente *difetto naturale*, o *peccato naturale*. Ecco le sue parole: *Ista infectio ex inordinata voluntate primi parentis in ipso quidem primo parente fuit dupliciter, scilicet per modum peccati actualis, in quantum eam per propriam voluntatem contraxit* (ecco la colpa), et ETIAM ULTERIUS (non si ferma alla colpa, c'è qualche altra cosa da aggiungere) *per modum* PECCATI NATURALIS, *in quantum natura in eo* INFECTA EST (e non solo privata de' doni maggiori). *In sequentibus autem non est nisi* PECCATUM NATURALE (2); perchè, come disse altrove ne' posteri, il peccato originale *deficit a ratione culpae*. Laonde S. Tommaso al peccato dei posteri, astraendo dall' attual peccato d'Adamo, attribuisce ugualmente le appellazioni or di *defectus naturalis*, or di *peccatum naturale*.

193. *Obbiezione* 2ª S. Tommaso chiama l' accennato difetto naturale *defectus quidem consequens principia naturae humanae* (3). È dunque in se stesso una semplice *limitazione* della natura, non un peccato.

Risposta. Ci sono de' difetti, cioè delle mancanze che conseguono *necessariamente* alla natura umana, e questi sono mere *limitazioni* della natura; ma vi sono de' difetti che conseguono *accidentalmente* alla natura; e questi non sono mere limitazioni. Che la natura umana sia *fattibile*, questo è un difetto necessario, e solo per accidente ella può essere difesa e premunita contro l' errore, e il peccato. Ma che la natura erri, o pecchi realmente, questo è un difetto che consegue a' suoi principii accidentalmente. Dato poi che sia venuto

---

(1) In II, Dist. XXXI, q, I, a. II.

(2) In II, Dist. XXXI, q, I, a. I.

(3) Ivi. art. II.

in essa questo accidentale difetto, qual fu il peccato, ch'ebbe luogo nel primo padre; esso difetto si rende necessario nella natura: tale è il disordine abituale della volontà ne' posteri, o il peccato originale. Onde il peccato originale originato è un difetto naturale *consequens principia naturae humanae;* perchè i principii della natura umana, che è quanto dire i suoi *essenziali costitutivi* non esigono di necessità che la natura umana sia senza peccato. Se dunque il peccato si considera in Adamo che lo commise, egli è un difetto *consequens principia naturae humanae per accidens;* se si considera trasmesso ne' posteri dopo commesso, egli è un difetto *consequens necessario naturam humanam jam peccato corruptam.* Laonde S. Tommaso dichiara, che l'inordinazione della volontà che non può domare le potenze inferiori, *est conditio* NATURAE HUMANAE JUSTITIA ORIGINALI DESTITUTAE per mezzo della colpa (1), non della natura umana semplicemente. Nel che egli è uopo considerare, che S. Tommaso, come abbiamo già notato, nella *giustizia originale* distingue una doppia *rettitudine di volontà*, cioè una rettitudine di *volontà soprannaturale*, che nasce essenzialmente dal dono della grazia santificante: e la mancanza di questa è un difetto che consegue i principii della natura umana necessariamente, è una limitazione; ed una *rettitudine di volontà naturale*, che potrebbe esser nell' uomo anco senza la grazia santificante, se Iddio l' avesse creato in istato di natura integra, senza la grazia: e la mancanza di questa rettitudine naturale è un difetto che consegue la natura umana per accidente. Onde un suo interprete preclarissimo, a cui appellano gli stessi nostri avversarii, dopo distinto l'amore di Dio soprannaturale, e l'amor di Dio naturale che si conteneva nell'originale giustizia, dice, *Num ergo quispiam ex allatis Thomae verbis colligat, priorem gratuitum Dei amorem subtrahi quidem posteris ex Adamo prognatis, non alterum?* E risponde: *Perperam id elici potest.* Onde prosegue: *Adnotandum itaque, caritatem Dei gratuitam continere* AMOREM NATURALEM, *ipsumque perfectione excedere.* Di che conchiude che nel peccato originale rimase perduto non che l'amor di

(1) In II, D. XXXI, q. I, a. I, ad 3.

Dio soprannaturale, ma anche il naturale: *Hinc vero colligitur, voluntatem creatam, quae in peccatum consentit, abjicere amorem Dei gratuitum seu caritatem supernaturalem, in eaque simul* NATURALEM IPSIUS DEI AMOREM: *illam scilicet directe, ut inqiunt; istum indirecte* (1). Di entrambi questi amori rimasero dunque privi anche i posteri d'Adamo spogli della originale giustizia. Ora il difetto dell'amore naturale di Dio, l'impotenza di amarlo *naturalmente*, quanto si conviene; è un difetto che consegue i principii della natura umana corrotta; e non mai quelli della natura umana, nell'ipotesi che fosse creata da Dio senza grazia, ma in pari tempo senza vizio.

194. *Obbiezione* 3ª. Benchè S. Tommaso dica, che i difetti naturali, che peccato originale si dicono, sieno *conditio naturae humanae justitia originali destitutae;* tuttavia dice anco che questi difetti potrebbero trovarsi in una natura non iscaduta per cagion di peccato, ma formata da Dio medesimo, nel qual caso non avrebbero ragione di *colpa. Poterat Deus a principio, quando hominem condidit, etiam hominem alium de limo terrae formare, quem in conditione suae naturae relinqueret, ut scilicet* MORTALIS ET PASSIBILIS ESSET, ET PUGNAM CONCUPISCENTIAE AD RATIONEM SENTIENS: *in quo nihil humanae naturae derogaretur, quia hoc ex principiis suae naturae consequitur. Non tamen iste defectus in eo* RATIONEM CULPAE *et poenae habuisset, quia non per voluntatem iste defectus causatus esset* (2). « Dunque e quello che « v'ha di *formale* nel peccato originale, e quello che v'ha « di *quasi materiale*, e le appendici sue tutte tornerebbero « ad un complesso di naturali difetti, se non partecipassero la « ragione di libero in Adamo (3). »

Risposta. La conclusione che voi tirate dal testo addotto di S. Tommaso non procede in modo alcuno, perchè in quel testo S. Tommaso non parla del *formale* del peccato originale, ma solo del *materiale*. A convincervene vi basti quest'altro

---

(1) De Rubeis, Tract. de pecc. orig. c. LIX.

(2) In II, D. XXXI, q. I, a. II, ad 3.

(3) Queste sono parole dell'autore dell'*Esame Critico*. Art. II, n. 43.

luogo di S. Tommaso medesimo: *Privatio originalis justitiae, per quam* VOLUNTAS SUBDEBATUR DEO, *est* FORMALE *in peccato originali,* OMNIS *autem* INORDINATIO VIRIUM ANIMAE, *se habet in peccato originali sicuti* QUIDDAM MATERIALE (1). Ora rileggete il testo addotto, e vedrete se il S. Dottore ivi parli dell'*insubordinazione della volontà* a Dio, che è il formale del peccato; ovvero se parli solo dell'inordinazione delle forze dell'anima, che è il *materiale*. Dell'*insubordinazione della volontà,* voi scorgerete che non vi fa motto alcuno, non dice se non che Iddio potea creare « un uomo mortale, e passibile e senziente la pugna della concupiscenza colla ragione, il che tutto appartiene al materiale del peccato, e agli effetti del peccato, all'inordinazione delle forze dell'anima (2). S. Tommaso dunque non insegna nel testo addotto che Iddio avesse potuto creare un uomo la cui volontà non fosse subordinata a Dio, il che è il formale, l'essenziale del peccato; ma solo che avrebbe potuto crearne uno passibile, mortale, concupiscibile; il che forma nel presente ordine di cose la pena, l'effetto, e il materiale del peccato; ma nell'ordine ipotetico in cui Iddio l'avesse creato tale, sarebbe un difetto, a cui non si potrebbero nè pure applicare tali appellazioni.

Laonde si dee conchiudere che dove S. Tommaso parla del peccato intero, racchiudente tanto la parte formale, quanto

---

(1) *S.* I, LXXXII, III.

(2) S. Tommaso nomina anche de' difetti *spirituali,* ma questi appartengono all'ordine dell'intelligenza, non per loro essenza all'ordine morale; Ecco di nuovo come descrive tali difetti, tacendo affatto dell'insubordinazione della volontà a Dio che è il FORMALE del peccato, *Posset aliquis dicere hujusmodi defectus tam* CORPORALES *quam* SPIRITUALES *non esse poenales, sed naturales defectus* EX NECESSITATE MATERIAE CONSEQUENTES. Giá il restringerli, questi difetti, a quelli che conseguono *ex necessitate materiae,* fa conoscere che da essi rimane escluso il FORMALE del peccato. Ma s'oda pure come li deduce dalla necessità della materia. *Necesse est enim corpus humanum, cum sit ex contrariis compositum,* CORRUPTIBILE *esse, et* SENSIBILEM APPETITUM *in ea quae sunt secundum sensum delectabilia moveri, quae interdum sunt contraria rationi, et intellectum possibilem, cum sit in potentia ad omnia intelligibilia, nullum eorum habens in actu, sed ex sensibus natum ea acquirere, difficulter ad scientiam veritatis pertingere, et de facili propter phantasmata a vero deviare* (contra gent. L. IV, c. LII). Dove i difetti naturali, di cui si parla, sono meramente questi tre: 1.° la corruzione del corpo, 2.° la concupiscenza, e 3.° l'ignoranza conseguente. Non comprende adunque il S. Dottore, come pur vogliono i teologi Razionalisti, l'INSUBORDINAZIONE DELLA VOLONTÀ.

la materiale, egli nol dice difetto naturale, o conseguente i principii della natura, se non intendendo della natura decaduta, come ho detto nella risposta all'obbezione precedente; dove poi parla della sola parte materiale del peccato, egli concede che possa dirsi un difetto della natura stessa, e che l'uomo potesse esser creato da Dio in tale stato, benchè anche ciò per via di mera congettura, o con qualche limitazione, come vedremo (1). E in fatti egli è troppo assurdo l'attribuire a S. Tommaso l'insegnamento, che Iddio avesse potuto creare un uomo avente un FORMALE PECCATO, quale egli dichiara essere LA MANCANZA DI SUBORDINAZIONE A DIO DELLA VOLONTÀ (2).

---

(1) Lo stato di *natura pura* viene da' più celebri teologi grandemente distinto dallo stato presente dell'uomo, anche prescindendo dal peccato, che corrompe ora il figliuolo d'Adamo. Bernardo De Rubeis non accorda allo stato di *natura pura* da lui sostenuto possibile, quella *concupiscenza* che ha or l'uomo, *Animadvertendum est, in statu praesenti* PLURA *esse, quae circumstant concupiscentiam, quorum* PUDERE *nos debeat, quae in possibili purae naturae systemate non fuissent.* Tract. Theol. de pecc. orig. C. LIII, IV.

(2) Dell'indebolimento delle forze morali nell'uom caduto, che non sarebbe nello stato di pura natura, così favella Bern. De Rubeis, che professa di seguire fedelmente l'Aquinate: *Sed vires ad hujusmodi nocumentum animo inferendum ampliores inesse concupiscentiae in statu naturae lapsae, quam purae naturae, sustinent theologorum plerique. Hominem quippe lapsum potestati daemonum obnoxium factum esse, credimus: ac ipse praeterea lapsus homo, tametsi divina gratia sanctificatus, non omnino eidem diabolicae potestati subtractus dici potest. Quis iverit ergo inficias malorum daemonum, qui ad seducendum hominem proni sunt, potestate excitari motus concupiscentiae, acui, et augeri? Haec in homines naturae purae, qui sine ullo peccato nascerentur innocentes, nulla foret potestas daemonum: id utique status ille non exposcit. Idem homo naturae purae, sicut nullo peccato infectus, ita nulla a Deo ultimo fine naturali aversione voluntaria male dispositus, cum ad usum orationis, ad illudque vitae mortalis instans perveniret, in quo ipsi de se ipso deliberandum foret, viribus instructus esset sufficientibus, ex illo etiam amore boni communis, qui nobis inest, desumptis, ad ipsum amoris Dei super omnia implendum praeceptum. Ita doctissimi Theologi docent, qui praedictam sufficentiam ad aliquod breve tempus, quin aliquo speciali auxilio Dei conditoris opus esset, extendunt. Aut ergo quod implere posset praeceptum, libera voluntate violaret: ac sane e statu naturae purae decideret in statum naturae lapsae intra ordinem naturalem. Aut vero praeceptum observaret, liberum exercendo amorem Dei ultimi finis naturalis: quo utique Dei amore vires ejus naturales augerentur ad implenda legis naturalis officia, quae saltem infra breve tempus occurrerent, et ad cohibendos etiam, si qui tunc insurgerent, concupiscentiae motus. His adde majora et specialia, quae Deus intra naturalem ordinem auxilia offerret, ac sine dubio homini conferret, qui bene ordinariis auxiliis uteretur. Ampliora Theologorum argumenta paucis indicamus. Dicta consule capite superiore, num.* III *et* IV. *Longe differt lapsi*

195. *Obbiezione* 4ª. Quel naturale difetto col quale Iddio avrebbe potuto crear l'uomo, S. Tommaso lo chiama peccato originale; onde per esso non intende, come voi dite, la sola parte materiale del peccato.

Risposta. Può tirarne questa conclusione solo colui che non conosce la maniera di parlare del Dottore angelico. Esponiamola, e sarà tosto dissipata l'obbiezione. L'espressione *giustizia naturale*, come l'usa S. Tommaso, comprende 1° la subordinazione della volontà a Dio; 2° la subordinazione delle potenze inferiori alla volontà buona. Il *peccato originale* poi

---

hominis conditio, qui per originale peccatum nascitur aversus a Deo, non solum tam-
quam fine supernaturali, VERUM ETIAM FINE ULTIMO NATURALI. *Nimirum* PRO CERTA, *mi-*
nimeque in dubium vocanda, hanc sententiam habeo, quam frequentius tenet Theolo-
gorum chorus, eamque aversionem intellige voluntariam ex voluntate primi hominis,
qui volens peccavit, seque suosque posteros reddidit aversos a Deo. Iamvero iverit nemo
inficias, PRAEDICITA AVERSIONE MALE AFFICI, AC DISPONI LAPSI HOMINIS VOLUNTATEM *circa*
finem suum naturalem, ac impedimentum praeberi non modicum ad boni honesti pro-
secutionem, maximeque ad amorem ejusdem Dei finis ultimi naturalis, per ea quae
facta sunt, cogniti. Hinc Theologi docent, in praesenti naturae lapsae statu satis non
esse speciale auxilium intra ordinem naturalem, sed omnino speciale requiri super-
naturalis ordinis divinum auxilium, ut ipsum Deum, finem ultimum naturalem di-
ligere super omnia valeat lapsus homo. (De pecc. orig. C. LIII, n. V).

Mi si permetta riferire un altro luogo dello stesso teologo, benchè alquanto lungo, dove pure egli dimostra qual guasto profondo corrompa l'umana natura, guasto impossibile al tutto in un uomo creato da Dio colla sola e pura natura L'appellarsi a questo autore, che fanno sovente i nostri avversarii, rende via più efficace quest'autorevole sua testimonianza. *Mansit homo aversus a Deo fine supernaturali, ac* FINE NATURALI, *indeque voluntati hominis lapsi inflictum vulnus fuit* IN IPSIS NATURALIBUS. *Rem hanc praeclarissime illustrant Carmelitae Excalceati Salmaticenses, Tomo V, tract. XIV, Disp. II, dub. VIII, § IV. Prolixum locum proferre praestat* a n. 281. *Animadversio prima sit: « Vires voluntatis, aut alterius potentiae, non consistere in*
« entitate ipsius potentiae secundum se consideratae, sed in eadem disposita tali vel
« tali modo, quod satis constat ex eo, quod entitas potentiae semper est eadem: et tamen
« non sunt eaedem semper vires potentiae: eadem quippe est voluntas hominis, in
« statu naturae purae, et in statu naturae integrae; et nihilominus majores vires ad
« bonum in hoc statu forent quam in illo. Quamobrem solent Theologi distinguere in
« voluntate potentiam remotam et proximam ad eliciendum aliqnem actum: appel-
« lantque potentiam remotam ipsam entitatem voluntatis; potentiam vero proximam
« vocant eamdem entitatem voluntatis, quatenus habet dispositionem ac proportionem
« ultimo requisitam, ut proxime exeat in actum. (Gradus enim suos habet haec ipsa
« dispositio magis magisque proximos). Quod exemplo intellectus respectu conclusio-
« num explicari potest. Si enim habeat principia proxima, ex quibus illae conclusiones
« inferuntur, dicitur habere potentiam proximam ad eis assentiendum: quando vero

è la perdita dell'originale giustizia; e però sotto tale espressione egli intende pure 1° l'insubordinazione della volontà a Dio, che perdette per propria colpa la grazia santificante, e così rimase abitualmente insubordinata e spossata, e 2° l'insubordinazione delle potenze inferiori alla ragione. *Considerandum est*, dice Francesco de Sylvestris, *ex Doctrina S. Thomae* (1), *quod cum originale peccatum justitiae originali*

« non assentitur praedictis principiis, dum est in potentia remota ad assentiendum « conclusionibus. »

Alteram accipe verissimam animadversionem: « Inter ea quae intra ordinem naturae sibi relictae, et independenter a gratia, possunt superaddi voluntati humanae, « quo illius vires ad recte operandum augeantur, praecipuum locum tenet conversio « actualis vel habitualis ad Deum, tamquam ad finem naturalem, amatum super omnia. « Quoniam finis ita se habet in operabilibus, sicut prima principia in speculabilibus: « unde sicut assensus primorum principiorum dat vires et proportionem, seu potentiam proximam intellectui, ad hoc ut recte attingat conclusiones; ita conversio, seu « affectus ad Deum sicut ad ultimum finem supra omnia dilectum, praebet vires atque « efficacitatem quam magnam voluntati, ad hoc quod recte se gerat in iis, quae condu- « cunt ad praedictum finem, vel ab eo avertunt.

Vires expendunt hoc loco laudati Theologi, quae sufficientes in ordine etiam naturali dicuntur. Hinc vulnus innotescit quod in ipsis naturalibus lapsi hominis voluntas suscepit. Nimirum facta est aversa a Deo, non solum ut fine supernaturali, sed etiam ut fine naturali· unde viribus destituta manet, quibus recte se gerere iis valeat, quae intra ordinem naturae sunt eximia saltem opera bona. Postrema ista animadverte, verba, quae admonent, lapso etiam homini ad agenda naturalia facilia opera aliqua bona suppetere vires aut sufficientiam, quin speciali auxilio gratiae opus habeat, ut latiore sermone Theologi Sancti Thomae discipuli docent. Haec satis est indicasse. Quod hujusmodi ad vires attinet, longe ab homine lapso, differt homo qui in statu naturae purae, aut in statu intra ordinem naturalem integrae constitutus foret: aversionem quippe a Deo neuter haberet. Utrumque praeterea in hypothesi possibile Deus conderet per dilectionem naturalem juxta utriusque hypothesis purae naturae, et naturae integrae proportionem, ad se conversum: quo pacto Adamum in primo istanti conditum fuisse adnotavimus cum plenissima et perfectissima ad Deum conversione. Fac etiam utrumque condi potuisse cum sola facultate se per amorem ad Deum finem ultimum naturalem convertendi. Vires sufficientes, amor boni generatim sumpti ORDINARIO CONCURSU DEI FAVENTE, *homini integro praestaret: infra vero dicendum, num idem concursus Dei sufficeret homini integro praestaret: infra vero dicendum, num idem concursus Dei sufficeret homini in statu purae naturae, ut in amorem naturalem Dei prodire posset: et quisnam foret hujusmodi amor. Sed homini lapso haec minime satis sunt. Vires proximae naturales, quas exhibent laudati Salmaticenses, per aversionem a Deo sublatae sunt: ipsaeque vires, quas amor boni generatim sumpti conferre dicitur, utpote plurimum per eamdem aversionem impeditae, minime sufficiunt* (Ibid. C. XXXIX, n. VI).

(1) *S.* I, II, LXXXI, III, ad 2 — De Malo, q. IV, a, VI, ad 4, -- In II, Sent. D. XXXII, Q. I, a. I.

opponatur, haec autem faciat subiectionem superioris partis animae ad Deum, et inferiorum virium ad superiores, atque corporis ad animam, omnes istae rectitudines et subjectiones per peccatum originale tolluntur, unde formale in peccato originale est privatio rectitudinis superioris partis ad Deum, et EX HOC HABET RATIONEM CULPAE QUAE RECTITUDINI VOLUNTATIS OPPONITUR, *materiale vero ut inferius declarabitur, est concucupiscentia seu fomes, aut habitus ad malum* (1). Ora talvolta S. Tommaso dà il nome di *peccato originale* alla sola parte materiale del peccato, come dà il nome di giustizia originale alla sola seconda parte che si può dir materiale di questa giustizia. Tutto ciò c'insegna l'accennato interprete de Sylvestris, il quale, dopo esposta la dottrina di S. Tommaso che, *per baptismum removetur peccatum originale* QUANTUM AD ID QUOD EST FORMALE IN IPSO, *seu quantum ad ipsam* INORDINATIONEM VOLUNTATIS, *sive* PRIVATIONEM RECTITUDINIS IN VOLUNTATE, *ex qua hujusmodi defectus, originalis culpae habet rationem, et ex qua habet ut* PERSONAM INFICIAT MACULA CULPAE; *non autem removetur* QUANTUM AD CONCUPISCENTIAM *sive fomitem;* si fa l'obbiezione: in qual modo S. Tommaso possa dire che resta il peccato originale dopo il battesimo, mentre la *concupiscenza* che rimane non è peccato, perchè non è *cum carentia originalis justitiae,* giacchè *ubi est justitia originalis, ibi non est peccatum;* e per rispondere a quest'obbiezione e spiegare in che senso S. Tommaso dica che rimanga il *peccato* dopo il battesimo, ricorre alla maniera di parlare da lui usata, mostrando che secondo questa, la *giustizia originale,* come pure il *peccato originale* ha due sensi: *De justitia originali dupliciter loqui possumus. Uno modo universaliter, scilicet, et quantum ad effectum quo perficit partem superiorem animae, et quantum ad effectum quo perficit omnes alias partes. Alio modo tantum ut perficit superiorem animae partem.* Onde quando S. Tommaso dice, che il peccato originale è « la concupiscenza *cum carentia originalis justitiae* », allora *non est intelligendum de carentia justitiae originalis primo*

(1) In L. IV, contra gent. c. LII.

modo, sed de carentia ipsius secundo modo. Quando poi dice che resta il peccato originale dopo il battesimo perchè resta la concupiscenza, deesi intendere che manca solo la seconda parte dell' originale giustizia, *Remanet enim concupiscentia, quae dicit* CARENTIAM JUSTITIAE ORIGINALIS UT PERFICIEBAT INFERIORES PARTES. — *Unde in Prima Secunda* (1) *inquit S. Thomas, quod post baptismum* PERMANET PECCATUM ORIGINALE ACTU, *sed transit* REATU (2).

Ora si dee osservare, che la seconda parte della *giustizia originale* non è essenzialmente cosa morale, ma è morale solo in quanto dipende dalla prima parte; e così del pari la privazione della seconda parte della giustizia originale non è essenzialmente peccato, ma è peccato in quanto dipende e sta unito colla privazione della prima parte della giustizia originale, ed anche allora è ciò che forma la parte material del peccato. Quando dunque nell' uomo non manca la prima parte, quando non manca la RETTITUDINE DELLA VOLONTÀ SUPREMA, allora la mancanza della sola seconda parte di essa giustizia non è più veramente peccato, e nè pure materia di peccato (cessandole la qualità di materia col cessarle l'unione colla forma); e tuttavia si suol dire ancora peccato per denominazione continuata, cioè perchè fu prima tale, e così pure si dice materia di peccato: dicesi poi reliquia del peccato, perchè inclina al peccato; *quia ex peccato est et ad peccatum inclinat.* Quando dunque S. Tommaso dice peccato a quel difetto col quale potrebbe Iddio creare l'uomo, lasciandolo alla sua condizione naturale; egli parla al modo stesso come parlò l'Apostolo, quando disse che « inabitava in lui il peccato (3). » Ma il Concilio di Trento dichiarò che non é quel peccato *quod mors est animae*, e lo prova con quel testo che *Nihil* DAMNATIONIS *est in iis, qui sunt in Christo Jesu* (4). Onde noi dicemmo che tale specie di peccati « non hanno DANNAZIONE, nè, molto meno, imputazione » (*Tratt. della Cosc.*)

---

(1) S. 1. II, LXXXI, III, ad 2.
(2) F. Franc. de Sylvestris in IV contra Gent. c. LII.
(3) Rom. VI, 7. — Coloss. III.
(4) Sess. V. De pecc. orig., can. 5.

196. Così l' obbiezione che ci si faceva rimane annullata. A conferma poi della stessa verità si osservi,

1° Che non si troverà mai un passo in S. Tommaso, nel quale egli insegni che Iddio poteva crear l'uomo « con una volontà a lui insubordinata ed avversa »; nel che sta il formale del peccato originale; ma dove parla de' difetti naturali, co' quali Iddio potea crear l'uomo, mostra d'intendere costantemente dell' insubordinazione delle parti inferiori alla ragione, cioè della concupiscenza presa in questo senso, o della mortalità, della passibilità ecc.;

2° Che in quei luoghi, ne' quali si ferma il Santo a mostrare, che que'difetti naturali non sarebbero COLPA se l'uomo fosse stato creato con essi, parla di que'soli difetti che non sono ESSENZIALMENTE morali, com' è l' insubordinazione e l' avversione della volontà a Dio, ma di quelli soli che acquistano la qualità di morali e di colpevoli da questo che hanno proceduto in origine da un peccato colpevole, come nel passo seguente: *Praedicti defectus per naturalem originem traducuntur ex eo quod natura destituta est auxilio gratiae quod ei fuerat in primo parente collatum ad posteros simul cum natura derivandum, et quia haec destitutio ex voluntario peccato processit, defectus consequens suscipit rationem culpae*. In questo brano si vedono distinti i DIFETTI di cui si parla, 1° dal peccato libero di Adamo, 2° dalla privazione della grazia, e si dicono *effetti* dell' uno e dell' altra. Non sono adunque per se stessi il peccato, nè la privazione della grazia, la privazione della grazia e il vero peccato prese insieme sono cose che appartengono alla parte superiore dell' anima, e mettono in essa un' inordinazione. Prova dunque S. Tommaso, che meritano il nome di COLPA anche quei naturali difetti, che non sarebbero da sè peccato, unicamente perchè vennero dal libero peccato, e non si trasmettono soli, ma si trasmette per generazione anche il peccato, e venendo essi comunicati in tale compagnia pigliano anch' essi la natura di peccato e di colpa in quanto sono effetti intimamente legati col peccato. Così si debbono intendere tutti que' luoghi, nei quali S. Tommaso si estende a provare che que' difetti non hanno la nozione di peccato in sè stessi, ma la mutuano dal

peccato libero che fu loro causa; divenendo anco un male fisico morale, se è prodotto dalla malizia della volontà.

197. *Obbiezione* 5ª. Conceduto anche, che i *naturali difetti* di cui parla S. Tommaso quando dice, che Iddio avrebbe potuto creare un uomo con essi, non sia ciò che v'ha di formale nel peccato originale; ma solo ciò che presentemente forma la parte materiale di esso peccato, cioè la pugna della carne collo spirito, egli è da concedersi che con questa pugna l'uomo privo di giustizia non può amare Iddio sopra tutte le cose, nè naturalmente, nè soprannaturalmente. Dunque l'uomo creato da Dio con questa pugna, benchè non potesse amare Iddio sopra tutte le cose; tuttavia non avrebbe in sè peccato; stantechè Iddio non può creare l'uomo in peccato. Dunque nè pure l'anteporre la creatura al Creatore sarebbe peccato, se non dipendesse dalla libera volontà. Quello dunque che non è colpa, nè pure è peccato.

Risposta. I teologi inclinati al Razionalismo cercano di descrivere la concupiscenza inferiore quale presentemente esiste nell'uomo nel modo il più mite: e giungono a dire, ch'ella non impedisce assolutamente l'uomo dall'eseguire tutta la legge naturale, e quindi, dico io, nè pure il dee impedire secondo essi, dall'amare naturalmente Iddio sopra tutte le cose (che è certamente il primo precetto anche della legge naturale), e questa a malgrado di tutte le più forti tentazioni; benchè concedano, che ella renda all'uomo tale virtù ed innocenza naturale assai difficile. Ma questo è il primo errore dei teologi razionalisti apertamente confutato da S. Tommaso in più luoghi.

Il S. Dottore dà alle forze della concupiscenza due gradi; l'uno e il maggiore nell'uomo non battezzato, il quale è tale, che l'uomo non può colle proprie forze resistere a tutti i suoi assalti, ma dee cadere dopo qualche tempo di resistenza, almeno nascendogli forti tentazioni, in peccato mortale; l'altro e il minore nell'uomo battezzato; il quale è sempre vincibile colle forze, che l'uomo ha acquistato dalla grazia battesimale, usando i mezzi, che questa grazia gli presta, ma non sì, che non gl'incontri di essere da quel grado di forza leggermente ferito, cadendo ne'peccati veniali; da'quali nessun giusto,

senza special privilegio, interamente si libera (*Dottrina del pecc. orig.* XCVIII-CI).

Ora s'attribuirà forse a S. Tommaso l'opinione che Iddio potesse crear l'uomo con quel grado di concupiscenza, col quale ora nasce, di maniera che fosse necessitato a peccare contro la legge naturale, e contro il Creatore? Qual torto non si farebbe con ciò al santo Dottore? Si adduca un solo testo dal quale apparisca ch'egli così la pensi, se si può: questo testo non fu mai addotto, nè mai s'addurrà: se ne possono all'incontro addurre molti che spiegano quant'egli sia lontano da un tale assurdo.

Se S. Tommaso concede, che l'uomo lasciato alla natural sua condizione sentirebbe la pugna della carne colla mente (*pugnam concupiscentiae ad rationem sentiens*), questo non determina ancora il grado della pugna: non è un dire che l'uomo creato da Dio nell'ordine naturale potesse avere quella stessa terribil lotta che ha di presente, perocchè di presente, *Antequam hominis ratio, in qua est peccatum mortale, reparetur per gratiam justificantem, potest singula peccata mortalia vitare, et secundum aliquod tempus, quia non est necesse, quod continuo peccet in actu,* sed QUOD DIU MANEAT ABSQUE PECCATO MORTALI ESSE NON POTEST (1). Dove mai dice questo S. Tommaso dell'uomo creato da Dio senza peccato e lasciato da lui all'ordine della natura? Di presente l'uomo che non può resistere alla moltiplicità degli assalti della concupiscenza, benchè resister potrebbe a ciascuno, quando cade stretto in tali angustie ACCONSENTE, che senza qualche consenso non si dà certamente peccato, all'incontro nell'uomo creato da Dio senz'ordine soprannaturale non pone mai il santo Dottore alcun NECESSARIO CONSENSO AL MALE, ma solo un SENSO; perocchè dice *pugnam concupiscentiae ad rationem* SENTIENS, e nulla più. Non intende adunque di dire che Iddio potesse creare un uomo colla stessa lotta, colla quale or nasce l'uomo caduto, l'uom peccatore; ma con un'altra specie di lotta, che nè sarebbe peccato, nè l'indurrebbe mai necessariamente a peccato alcuno. Dunque l'uomo presente,

---

(1) *S.* I. II, c. IX, VIII.

secondo S. Tommaso, è moralmente guasto nella natura, a differenza di quell'uomo, che Iddio potesse creare nell'ordine naturale; il quale sarebbe sì *limitato*, ma non *guasto*.

E perchè splenda ancora più chiara la dottrina dell'Angelico, si consideri, che l'obbiezione, che ci fa, parla d'una concupiscenza, colla quale l'uomo non potrebbe sempre amare Iddio sopra tutte le cose, nè pure naturalmente. Tale è certamente la concupiscenza, che, secondo S. Tommaso, trae seco uscendo alla luce l'uomo di presente. Ma si osservi, che una tale *concupiscenza* non è meramente quella che abbiamo designato come la seconda parte del peccato d'origine, e che spesso *concupiscenza* si dice; ma ell'è una *concupiscenza* che abbraccia tanto la prima (l'insubordinazione della volontà a Dio) quanto la seconda parte di esso peccato (l'insubordinazione delle potenze inferiori alla ragione). Poichè anche in questo senso si usa spesso la parola concupiscenza da S. Agostino, da S. Tommaso, e da tutta l'ecclesiastica tradizione. Ora, quando sotto il nome di *concupiscenza* s'intende non solo la semplice parte materiale del peccato d'origine, ma anche la formale, allora si verifica, che la concupiscenza è il peccato stesso originale, allora è una concupiscenza *cum privatione originalis justitiae*, presa l'originale giustizia per l'ordinazione e la dirittura della volontà che è uno de' due sensi assegnatile. E questa concupiscenza è quella che ha forze sì potenti da captivare l'uomo sotto il peccato, e da trarlo nel consenso del peccato, se lungamente senza grazia dimora. Che alla concupiscenza vengano sì sformatamente accresciute le forze dalla stortura della volontà superiore, dov'è il formale del peccato d'origine, l'insegna espressamente S. Tommaso, e lo spiega così: *Cum enim homo non habet cor suum firmatum in Deo, ut pro nullo bono consequendo, vel malo vitando ab eo separari vellet* (il che significa la stortura della volontà non subordinata a Dio), *occurrunt multa propter quae consequenda vel vitanda homo recedit a Deo, contemnendo praecepta ejus: et ita peccat mortaliter* (1), parole che S. Tommaso dice per dimostrare che presentemente

---

(1) *S.* I. II, c. IX VIII.

l'uomo privo della grazia santificante non può rimanere a lungo senza mortalmente peccare.

La concupiscenza adunque che impedisce l'uomo dall'amare Iddio sopra tutte le cose è quella che è unita colla *parte formale* del peccato, consistente nell'insubordinazione della volontà a Dio. Ma abbiamo veduto rispondendo alla quarta obbiezione, esser mente di S. Tommaso, che coll'insubordinazione della volontà a Dio, Iddio non potrebbe costituire mai un uomo. Dunque cade l'obbiezione quinta (1): dunque è falso che Iddio potrebbe crear l'uomo con una tale concupiscenza; o che il preferire qualche creatura al Creatore, l'amar più quella che questo, potesse mai non esser peccato; o che la natura umana presentemente sia solo spogliata de'doni gratuiti e non anco ferita nelle parti sue naturali, non certo ne'principii essenziali, ma quanto alle perfezioni accidentali (2).

(1) Con ciò è anche soprabbondantemente risposto a quanto dice l'autore dell'*Esame critico*, Art. II, n. 41 e segg.

(2) Così appunto si dee intendere S. Tommaso, che dice (in II, D.XXX, q. I, a. ad I): *Bona* NATURALIA *dicuntur dupliciter: vel* PRO UT SUNT IN SE CONSIDERATA, *secundum quod naturae debentur ex propriis* PRINCIPIIS (parla dunque de' principii essenziali, non degli accidentali della natura), *et sic nec homo nec angelus per peccatum aliquid naturalium amisit vel in aliquo diminutus est, quia Dionysius etiam integra naturalia in angelis peccantibus permanere dicit* (quest'è quanto dire, le potenze sono rimaste, non sono distrutte pel peccato): *vel* SECUNDUM QUOD ORDINANTUR IN FINEM ULTIMUM (che non può esser che Dio, o amato naturalmente, o soprannaturalmente), *et hoc modo in utroque* BONA NATURALIA DIMINUTA SUNT, *non quidem poenitus amissa, in quantum uterque factus est minus habilis et magis distans a finis consecutione* (che è l'amore di Dio) *et propter hoc etiam homo* GRATUITIS SPOLIATUS DICITUR, et IN NATURALIBUS VULNERATUS (Luc. X, in Gloss.). Come il Demonio dunque pel peccato è reso incapace di amare Iddio sopra tutte le cose anche d'un amore solamente NATURALE, così del pari è avvenuto dell'uomo. Dove adunque S. Tommaso dice, che l'uomo non perdette delle cose naturali, s'intende de'suoi *essenziali* costitutivi, perdendo alcuni de'quali cesserebbe d'esser uomo; s'intende di tali costitutivi presi singolarmente; non della loro NATURALE ARMONIA, che insegna sempre essere stata sconcertata dal peccato. Perocchè spiega egregiamente altrove, *Quandocumque multa conveniunt ad constitutionem alicujus, alicui eorum potest aliquid secundum se convenire naturaliter, secundum naturam propriam, et aliquid convenit sibi secundum naturam totius sicut patet de elementis in mistionem corporis venientibus, secundum hoc ergo dico, quod vis concupiscibilis naturale habet hoc, ut in delectabile secundum sensum tendant; sed secundum quod est vis concupiscibilis humana, habet ulterius ut tendat in suum obiectum secundum regimen rationis: et ideo quod in suum obiectum tendat irrefrenata, hoc non est naturale in quantum est humana, sed magis contra naturam ejus in quantum hujusmodi.* In II, D. XXX, Q. 1, a. I, ad 4. Ora egli è ben chiaro che volendo Iddio creare un tutto di molte parti composto, lo creerebbe, sapientissimo ed ottimo com'è, ben accordato e armonico in tutte sue parti, non discorde, e seco stesso pugnante.

Obbiezione 6ª. Almeno voi dovete accordare, che « il sentire una qualche lotta della carne collo spirito » consegue dai principii della natura umana, e quindi si troverebbe in un uomo creato da Dio senza la grazia santificante.

Risposta. Questa obbiezione eccede i confini della questione. Noi avevamo tolto a provare che l'uomo presentemente non solo è spogliato della grazia, ma è ferito moralmente nella sua stessa natura; e questo è provato coll'autorità di S. Tommaso, disciolte tutte le obbiezioni che si potevano fare per eludere l'autorità sua di tanto peso nella cristiana teologia. Ma per soprappiù rispondo anche a questa sesta obbiezione, osservando, che si possono distinguere tre necessità venienti dalle potenze inferiori:

1ª necessità, di meramente sentire, *necessitas sentiendi* (1).

2ª necessità, di provare tentazione nella volontà di guisa che la volontà viene incitata ad amare qualche cosa contro l'ordine morale, la qual fu detta *necessitas concupiscendi*, *fomes*, ecc.

3ª necessità, di consentire alla tentazione o tentazioni moltiplicate, *necessitas consentiendi*.

Quest' ultima è la trista necessità dell' uomo caduto, che descrive S. Tommaso quando dice, che l'uomo, senza la grazia divina, non può a lungo astenersi dal peccato mortale. Questa necessità non indica solo la *nudità della grazia santificante*, indica una profonda mortal ferita nella stessa *natura morale* dell'uomo. Fu provato, che a questa Iddio non potrebbe abbandonare un uomo da lui creato, ciò sconvenendo alla sua infinita bontà e santità.

La seconda necessità è quella che si trova nell'uomo caduto, ma rigenerato, è la madre feconda delle venialità. Anche questa è una trista necessità, un vero male morale. Nè pure a questa, diciam noi, potrebbe Iddio abbandonare l'uomo che uscisse senza grazia dalle sue mani (2).

---

(1) Per *sentire* s'intende tutto ciò che avviene nell'animalità, senza alcuna propensione assoluta della volontà.

(2) Di questa concupiscenza, che rimane dopo il battesimo, reliquia dell'antico peccato, S. Agostino dice, che *Actu manet: non quidem abstrahendo et illiciendo mentem* EJUSQUE CONSENSU *concipiendo, et pariendo peccata, sed* MALA, QUIBUS MENS RESISTAT, DESIDERIA *commovendo*. Contr. Iul. VI, XIX.

Quanto poi alla prima necessità, quella di sentire meramente ciò che è sensibile, senza che la volontà sia eccitata a preferire il bene sensibile al suo dovere, non volendolo il libero arbitrio (1): questo non è certamente un male morale, nè un morale difetto. Dove la volontà non entra affatto con atti disordinati, non ci può essere immoralità: ogni immoralità supponendo qualche attività volontaria.

Ora, se questa necessità di sentire sia in qualche parte condizione della natura umana lasciata a sè stessa ed eccellentemente compaginata, questa non è questione teologica; ma meramente filosofica. Si può opinare l' una e l' altra cosa senza pregiudizio della fede. E però si può opinare che Iddio potesse crear l' uomo nell' ordine della natura con questa necessità di sentire, se si tiene ch' ella sia una necessaria limitazione della natura, e si può opinare il contrario, se si tiene che l' uomo anche naturalmente, supposta la natura sua perfetta nell' ordine naturale, dovesse avere un libero arbitrio così signore della volontà da impedire a questa, col suo imperio, anche i primi spontanei movimenti, le prime tendenze attive verso il bene sensibile, opposte all' ordine morale, o a prevenire l' atto stesso del senso.

Aggiungerò due osservazioni:

1° Alcuni teologi avvisano, che l' uom primo costituito in grazia non soggiaceva nè pure alla necessità di sentire. *Immo*, dice il De Rubeis, *quod inerat ipsi perfectum supra corpus resque sensibiles imperium mentis, postulare videtur, ut* NULLA TUNC NECESSITAS SENTIENDI *foret*. Il che così da questo distinto teologo si dichiara: *Sensibilia objecta, nisi volente, aut* NON REPUGNANTE *homine innocente, non agerent in sensus, aut sua in cerebrum non immetterent vestigia. An vero semel cerebro impressa necessario consequi sensatio debuisset, disputant doctores. Sententia adfirmans probabilior videtur. — Qua demum posita sensatione, ap-*

(1) Dico: non volendolo il libero arbitrio; poichè è indubitatamente legge della natura umana, che percepito coll' intelletto un bene qualsiasi, tragga dietro a lui spontaneamente la volontà. Ma l'ordinata natura umana esige, che sopra la volontà stia il libero arbitrio capace d' impedire anche il primo movimento spontaneo della volontà, dato che il detto libero arbitrio sia attivato.

petitus sentientis nullus unquam insurgeret motus, qui rationem praeverteret eique repugnaret (1). Quello che è certo si è, che la sensazione non avrebbe attratto e nè pur cominciato ad attrarre necessariamente la buona volontà: questa avrebbe potuto impedire ogni lusinga della sensazione sopra di sè con un amore assoluto e non comparativo al proprio dovere. Onde S. Agostino, *Remanet igitur*, scrive, *ut si libido ibi esset, ita esset subdita voluntati, ut rectam quietamque mentem nec ad delictum traheret, nec* AD PRAELIUM PROVOCARET; *et spiritum obedientem Deo, ac fruentem Deo nec peccare,* NEC PUGNARE COMPELLERET (2).

2° Que' teologi i quali sostengono possibile lo *stato di natura pura*, intendendo per esso una condizione, nella quale l'uomo sentirebbe la pugna della concupiscenza colla volontà buona, a tale che questa non potrebbe sempre resistere, ed amare Iddio per lungo tempo sopra ogni cosa, questi teologi, dico, nello stesso tempo che dichiarano possibile questo stato dell' uomo, non intendono di lasciar veramente l' uomo ignudo di aiuti gratuiti; ma anzi dicono, che Iddio supplirebbe al bisogno con aiuti ordinarii e speciali, i quali però essendo transeunti e non abituali non impedirebbero che si potesse quello dire « stato di natura pura. » Così Tommaso di Lemos, *Ad Dei providentiam pertineret, ut si talem hominem sic in pura natura crearet, minus potenti generali Dei concursu, ad diu omnia servanda mandata, totam collective legem implendam; ac in bono rationis finaliter perseverandum; illa particularia auxilia, in substantia ordinis naturalis, ei conferret, quibus posset diu totam legem implere et finaliter in bono perseverare* (3).

---

(1) Tract. de pecc. orig. C. XLVII, 1.

(2) Op. Imp. I, 10.

(3) Panoplia gratiae T. I, Tract. I, c. IV. — Vedi il De Rubeis Tract. de pecc. orig. C. LII, dove si tratta più a lungo questa questione. — Anche il Perrone riconosce il bisogno d'ajuti speciali per l' uomo creato in istato di pura natura scrivendo così: *Docet tamen* (Ecclesia) *in arduis praeceptis et cum gravibus urgetur tentationibus, hominem lapsum gratia medicinali indigere sive ad illa adimplenda sive ad has superandas* PRO UT AUXILIO ALIQUO, LICET NATURALIS ORDINIS PARITER INDIGUISSET, *si Deus homini a se condito neque adjecisset donum integritatis, neque eum elevasset ad ordinem supernaturalem*. Tract. de gratia, n. 9.

ARTICOLO V.

Autorità della tradizione della Chiesa raccolta dalla maniera costante di parlare de' suoi dottori, che conferma il guasto della natura.

Aggiungiamo alle addotte, altre testimonianze ancora, le quali dimostrino che il parlare di tutta la tradizione ecclesiastica esprime continuamente non già solo uno spogliamento de' doni gratuiti, ma un guasto profondo nella stessa natura.

1° Un gran numero di scrittori ecclesiastici antichi e moderni dicono chiaramente, che la volontà dell' uomo che nasce è curva verso il male, di guisa che convien ritorcerla indietro affine d' addurla alla rettitudine della legge divina, come appunto si farebbe d' un pallone storto. S. Ilario di Poitier commentando quelle parole del salmo CXVIII, v. 112 INCLINAVI *cor meum ad faciendas justificationes tuas*, scrive così: *Cor suum ipse* DECLINAT *et ex* NATURAE HUMANAE *peccatis, in obedientiam Dei* INFLECTIT. *Natura quidem et origo carnis suae detinebat: sed voluntas et religio cor ejus, ex eo, in quo manebat originis* VITIO, *ad justificationum opera* DECLINAT (1). Si parlerebbe egli d' un *vizio* opposto alla legge di Dio, da cui conviene togliere il cuore; per dire che il cuore è naturalmente retto? Tanto più che trattasi d' un cuore che già ha la grazia colla quale può staccarsi dal vizio della natura. Che cosa sarebbe questo vizio nel sistema de' nostri Anonimi? La natura spoglia della grazia? no. Che dunque?

2° Se la natura non fosse che spogliata della grazia, basterebbe vestirla di questa, e sarebbe tolto il suo difetto. Ma non così le scritture ed i padri descrivono la giustificazione dell'uomo. S. Paolo parla della deposizione dell'uomo vecchio, e della vestizione del nuovo. Che uomo vecchio ci sarebbe a deporre, se la natura non ha alcun male in se stessa? Dovrebbe bastare di rivestire l'uomo vecchio, senza deporlo, anzi conservandolo tutt'intero. Al tenor dell'Apostolo consuonano i padri. S. Ilario di Poitier così descrive la giustificazione: *Cum*

(1) In Ps. CXVIII.

ergo innovamur baptismi lavacro per Verbi virtutem, ab ORIGINIS NOSTRAE PECCATIS, *atque auctoribus* SEPARAMUR. — *Et* VETEREM CUM PECCATIS, ATQUE INFIDELITATE SUA HOMINEM EXUENTES *et per spiritum sanctum anima et corpore innovati, necesse est, ut* INGENITI *et* VETUSTI OPERIS *consuetudinem oderimus* (1). Se la natura umana è di presente senza difetto, che cosa avrebbe ella da deporre? Nulla: avrebbe solo da vestir la grazia. Medesimamente le Scritture, i Concili e i Padri non dicono solo che diventa novo, ma prima dicono che viene seppellito nella morte di Cristo, *A parvulo recens natus*, dice S. Leone, *usque ad decrepitum senem, quamlibet corporis aetatem gerant, sicut nullus, prohibendus est a baptismo, ita nullus est qui* NON PECCATO MORIATUR *in baptismo* (2), che è il costante insegnamento di S. Paolo, *in quo et circumcisi estis circumcisione non manu facta in expoliatione corporis carnis, sed in circumcisione Christi* (esprime la remozione di ciò che v'ha di male nell'uomo), CONSEPULTI IN BAPTISMO, *in quo et* RESURREXISTIS PER FIDEM OPERATIONIS DEI, *qui suscitavit illum a mortuis* (esprime il vestimento della grazia di cui l'uomo viene coperto, deposta la reità del peccato) (3).

3° I Padri non parlano solo de' doni che abbiamo perduto col peccato di Adamo, parlano d'un male positivo, che abbiamo ricevuto dentro di noi. Così S. Gregorio Nazian-« zeno: Della stessa terra siamo tutti impastati e della stessa « massa, e gustammo le pravità del legno medesimo (4). » Questa pravità, questa malvagità non può certo significare un semplice spogliamento della grazia: è qualche cosa che si riceve dentro di se, non qualche cosa che si lascia. Medesimamente il mal dell'uomo si chiama da' Padri un *veleno* comunicatogli dal serpente, e un veleno non indica una semplice perdita del bene, ma un vero acquisto del male. Così Origene nel commento sulla Cantica, esponendo le parole del

(1) In Matth. C. X, n. 24.
(2) Ep. 86 ad Nicetam, cap. 4.
(3) Coloss. II, 11-13.
(4) Orat. II ad Basil. M.

Salmo XLII, v. 1, *Sicut cervus desiderat ad fontes aquarum*, dice: *Cervus quoque amicitiarum quis alius videbitur, nisi ille qui peremit serpentem illum, qui seduxerat Evam, et eloquii sui flatibus in eam* VENENA *diffundens, omnem posteritatis sobolem* CONTAGIO *praevaricationis infecerat?* (1) La tradizione ebraica parla costantemente d'un veleno nascosto nel frutto vietato, che guastò la costituzione intera dell'uomo (2).

4° Quindi anche il peccato originale si chiama costantemente un *morbo*, un *languore* della natura, un *contagio*, una *tabe:* parole tutte non significanti un mero spogliamento del vestimento soprannaturale, ma un vero guasto nella naturale costituzione fisico-morale. Così S. Basilio: AEGROTAVIMUS *per peccatum*, SANEMUR *per poenitentiam;* e poco appresso: *Audis adjunctum: « Non enim sani indigent medico: » et negas, nos* SANITATEM *in qua creati sumus, peccato illorum hominum perdidisse?* (3). E S. Ambrogio di Cristo, *Solus*

(1) Quest'opera è attribuita ad Origene da' migliori critici, e vogliono la traduzione di Ruffino. Bernardo De Rossi, dopo addotto questo luogo, dice: *Quid ni ergo hisce veris imbutus Ecclesiae dogmatibus, praetermisso commento praeexistentiae, docuerit alibi nasci pueros infectos, ac ipsis pueris conferri baptisma in remissionem peccatorum?* Tract. de pecc. orig. C. XXIII.

(2) Su questa tradizione favoleggiarono al modo loro i dottori rabbinici e cabalistici, ma le loro favole stesse provano quanto era antica, universale, fermissima la tradizione, che il fatto d'Adamo avea guasta la stessa costituzione fisica morale dell'uomo. Mi si conceda di recar qui un brano di G. F. Molitor, in cui espone alcune delle accennate opinioni rabbiniche: *Ce poison pénétra dans l'homme, et gagna en même temps la nature, qui restait comme un être muet et sans volonté, exposé ainsi que son maître aux influences pernicieuses du mal. Partout l'harmonie pure fut détruite dans le création. L'écume du serpent troubla l'équilibre perpetuel des poles de la vie, et leur imprima desormais un mouvement maladif et déréglé. Le principe tendant à se contracter se ressera peu â peu, et finit par s'engourdir en se repliant sur lui même, tandis que celui de l'expansion se dilata violentemment en sens contraire. Ainsi les tendres et filiales émotions de l'âme se changèrent en appétits sauvages, et les forces douces et bénignes de la nature en un instinct brusque et chaotique. La contraction parvenue à son plus haut degré condensa l'âme et la regions physique; car de même que le coeur en se tournant vers la terre se replia sur lui et perdit de son essor, de même la nature corporelle, privée de sa volubilité étherée, alla se résoudre en une matière compacte. Sous le rapport physique comme sous le rapport moral, les êtres devinrent impénétrables les uns aux autres, et se trouverent en dehors d'eux-mêmes. Telle fut l'origine du monde externe, de l'espace et du temps, qui ne sont vien autre chose qu'un état maladif de la nature tombée, un deraugement de l'éternel équilibre, portant en eux-mêmes le germe de leur propre destruction.*

(3) Hom. 1, de Jeiunio. — Questo passo è citato da S. Agostino contra Jul. L. I, c. V.

enim per omnia ex natis de femina Sanctus Dominus JESUS, *qui* TERRENAE CONTAGIA CORRUPTELAE, *immaculati partus novitate, non senserit: et caelesti majestate depulerit* (1). S. Anselmo poi, *Adam in quo omnes moriuntur praeter id quod eis qui praeceptum Domini voluntate transgrediuntur, imitationis exemplum est,* OCCULTA ETIAM TABE CARNALIS CONCUPISCENTIAE SUAE, TABEFECIT *in se omnes de sua stirpe venturos* (2).

5° I santi Padri di più distinguono espressamente fra lo spogliamento de' doni supremi, e le ferite della natura, e attribuiscono l'uno e l'altro effetto al peccato originale: applicandogli la parabola del Samaritano non solo spogliato dai ladri, ma ancor ferito. Così S. Ambrogio: *Cave ergo, ne ante* NUDERIS, *sicut Adam ante* NUDATUS EST, *mandati caelestis custodia destitutus, et* EXUTUS FIDEI VESTIMENTO; *et* SIC LAETALE VULNUS *accepit: in quo omne genus* OCCIDISSET *humanum, nisi Samaritanus ille descendens* VULNERA *ejus* ACERBA *curaret* (3); dove anche chiaro apparisce che S. Ambrogio non mette la morte, l'uccisione dell' uomo nel semplice dispogliamento della grazia, ma nella disorganizzazione morale prodotta dalla ferita del peccato.

6° I padri e i dottori dicono oltracciò, che l'uomo nasce lordo, macchiato (4), immondo, infetto, espressioni tutte che lungi dall' esprimere una semplice privazione della grazia, indica una positiva deformità rimasta nella natura umana. Così il Venerabile Beda: *Omnis homo qui hunc mundum ingreditur, in patre et matre* CONTAMINABITUR, *ex quibus originale peccatum trahit: « Ecce enim, inquit, in iniquitatibus concepit me mater mea. » Solus Christus* NON EST POLLUTUS, *dum nasceretur de Virgine* (5). E prima di lui S. Ambrogio: *Antequam nascamur,* MACULAMUR CONTAGIO: *et antequam usuram lucis, originis ipsius accipimus iniu-*

---

(1) In Luc. II, 56
(2) In epist. ad Rom. C. V.
(3) Exposit. Evang. sec. Luc. lib. VII, n. 73.
(4) Ved. il Concil. di Trento Sess. V, can. 2.
(5) In Levit. c. XXI.

riam, IN INIQUITATE CONCIPIMUR; e poco appresso: *Concipimur ergo in peccato parentum et in delictis eorum nascimur: sed ipse partus habet* CONTAGIA SUA, NEC UNUM *tantummodo habet* NATURA CONTAGIUM (1). Da' quai luoghi si vede, come il gran vescovo milanese fissava l' occhio sulla corruzione annessa alla generazione per ispiegare il contagio del peccato astraendo dalla nozione di colpa. Prima però ancora di S. Ambrogio, lo stesso Origene, quando parlò guidato dalle parole della scrittura, descrisse il peccato originale come una verissima sordidezza della natura umana non pur nuda, ma sozza: *Audi David dicentem: « In iniquitatibus, inquit, « conceptus sum, et in peccatis peperit me, mater mea; » ostendens, quod quaecumque anima* IN CARNE *nascitur,* INIQUITATIS *et* PECCATI SORDE POLLUITUR (2). E appresso: *Et propterea dictum est illud, quod jam superius memoravimus: quia* NEMO MUNDUS A SORDE *nec si unius diei vita ejus* (3). E altrove: « *Et fortasse quidem in generatione* NEMO A SORDIBUS MUNDUS EST, *ne si vita quidem ejus unius diei fuerit » propter generationis* MYSTERIUM, *super qua unusquisque nascens usurpare potest, quod in Psalmo L ait David his verbis: « quoniam in iniquitatibus conceptus sum et in pec- « catis concepit me, mater mea ». At in regeneratione per lavacrum quicumque generatus fuerit superne ex aqua et spiritu,* MUNDUS ERIT A SORDIBUS (4).

7° Sono i santi Padri eloquentissimi a descrivere i mali profondi, che il peccato d'origine produsse nella natura. Ecco alcuni de'loro passi. S. Giovanni Grisostomo: *Manifestum, quoniam non ipsum peccatum quod ex legis transgressione: sed illud peccatum quod ex Adae inobedientia, hoc erat, quod* OMNIA CONTAMINAVIT (5); passo recato anche da S. Agostino contro i Pelagiani (6). S. Atanasio: *Postquam peccavit*

(1) Apol. David c. XI.

(2) In Levit. Hom. VIII, 3.

(3) Ivi.

(4) In Matth. XV, n. 23. — Origine non sembra essere stato sempre coerente a se stesso in tali dottrine; ma si veda l'Apologia che ne fece Pietro Vezio, Origenorum L. II, c. II, q. VII, n. 24.

(5) In Ep. ad Rom. Hom. X.

(6) Contra Iul. L. I.

et cecidit homo, eo cadente OMNIA SUNT PERTURBATA. *Mors ab Adam usque ad Moysen invaluit, maledicta est terra,* INFERI APERTI SUNT, *clausus est paradisus,* COELI INFENSI NOBIS FACTI: *ac denique* CORRUPTUS EST HOMO, ET JUMENTIS SIMILIS EFFECTUS (1). Ci si dica, quando volessero dire solamente che nell'uomo ora è solo la privazione della grazia, colla qual privazione Iddio potrebbe crearlo, non avrebbe potuto dirlo schiettamente? E che di più facile? O avrebbe detto in quella vece che tutte le cose sono ora contaminate, tutte perturbate? Che il paradiso sia chiuso all'uomo senza grazia, s'intende; ma perchè aperto l'inferno? perchè nemico il cielo? Come si potrebbe significare più vivamente il guasto dell'umana natura, che dicendo l'uomo corrotto, e divenuto simile a'giumenti? potrebbe Iddio creare un uomo corrotto? e a vili giumenti somigliante? o l'uomo che fosse senza la grazia, ma colla natura del resto perfetta, potrebbe mai a'giumenti paragonarsi? E se la natura fosse rimasa senza difetto e sol priva dell'ordine soprannaturale, come potea dire S. Gregorio di Nazianzo: TOTUS CORRUI, DAMNATUSQUE SUM *in protoplasti inobedientia* (2). Anzi dovea dire: « non son caduto che dall'ordine soprannaturale: del resto ho tutto il mio: sto ancor bene: sono ancor sano: non sono dannato ». E come Cristo avrebbe salvato tutto l'uomo, se tutto non fosse perito? se fosse perito solo quanto all'ordine soprannaturale, v'avea una parte nell'uomo, che non avea bisogno di Cristo, e quest'era tutta intera la natura umana, nella quale, secondo i nostri teologi, non v'ha difetto alcuno. Ma il parlar della Chiesa è ben altro: ella non si stanca di ripetere il concetto, che Tertulliano così espresse: *Cum dicit* (Christus) *ad hoc venisse, uti quod periit, salvum faciat: quid dicas periisse? Hominem sine dubio.* TOTUM *an* IN PARTE? *Utique* TOTUM. *Si quidem transgressio, quae perditionis humanae causa est, tam animae instinctu ex concupiscentia, quam et carnis actu ex degustatione commissa,* TOTUM HOMINEM *elogio transgressionis inscripsit: atque exinde merito perditionis implevit.*

(1) Expos. Ps. I, v. 1.
(2) Orat. XIV. De pace, III.

Totus *itaque* salvus *fiet qui periit* totus *delinquendo* (1). Del pari, potea esprimersi con più di chiarezza la corruzione della natura umana ed il bisogno della ristorazione operata da Cristo, di quel che facesse S. Cirillo di Gerusalemme in quelle parole, *Quid igitur dixerit aliquis:* decepti perivimus, *nulla ne deinceps salus?* cecidimus, *num non licet resurgere?* excoecati sumus, *fas non est visum recuperare?* claudi sumus effecti, *spes non est aliquando recte incedendi? In summam dicam,* mortui sumus; *non licet ut resurgamus?* (2).

8° E non si contentano i Padri e i maestri in divinità di esprimere con parole traslate il guasto intimo, che nell'ordine naturale recò all'uomo il primo peccato: lo dichiarano anche in parole proprie. L'esser privo meramente di grazia non costituisce alcuna malizia; ma la tradizione tutta vede nell'anima dell'uomo espressamente la malizia, il disordine morale. S. Ilario di Poitier dice: *Ipsis Apostolis, verbo licet jam fidei emundatis atque sanctis, non abesse tamen* malitiam, per conditionem communis nobis originis, *docuit Dominus* (3). S. Ambrogio su quelle parole, *Jordanis conversus est retrorsum,* dice, *significat salutaris lavacri futura mysteria: per quae* in primordia naturae suae *qui baptizati fuerint parvuli,* a malitia reformantur (4). La qual *malizia* è così descritta da S. Bonaventura: *Originale peccatum privat animam* vita gratiae, or non si ferma qui il santo, come gli Anonimi fanno, ma seguita: *et* omnium virtutum rectitudine habilitante, *et* pronam *quodammodo reddit* ad omne genus culpae, *et traducitur aliunde, et parvulum fecit concupiscibilem, et adultum actu concupiscentem: redigit etiam* in diabolicam servitutem *et* in potestatem principis tenebrarum (5). Ora la natura umana senza alcun vizio contratto, ma sol privata dell'ordine soprannaturale, sarà ella

---

(1) De Resurrect. carnis c. XXIV.

(2) Cathec. II, n. V.

(3) In P. CXVIII, v. 115.

(4) In Luc. L. I, n. 37.

(5) Breviloq. Part. VI, c. 7.

d'indole così maligna, da dover esser priva dell'abito di tutte le virtù, prona ad ogni genere di colpa, soggetta alla concupiscenza, schiava e schiava del demonio? Il dirla tale per se stessa, non sarebb'egli un rovesciare, non che altro, nel Manicheismo? Questo appunto dicevano i manichei impugnati da S. Agostino. Ma udiamo anche Gersone, com'egli descriva la malizia, che col peccato d'origine l'uomo ha contratto: *Originale peccatum,* dic'egli, *est illud quod a nostra* VITIOSA ORIGINE *trahimus; et est* AVERSIO QUAEDAM HABITUALIS A DEO, *quo anima* PRONA EFFECTA EST NON REDDERE JUSTITIAM QUAM DEBET (1). Tale è la definizione di Gersone. Ora la natura pura avrà ella un'abituale avversione a Dio? quest'abito può egli esser creato da Dio stesso colla natura? o l'abito non è sempre cosa distinta dalla natura che lo riveste? La natura umana, secondo Gersone, non solo ha deposto l'abito della grazia, ma vestito altresì quello dell'avversione a Dio, il quale la rende inchinevole a negare la giustizia a chi è dovuta. Pur seguitiamo ad udire il Gersone. Prosegue: *Unde* OMNES FERE DOCTORES *respectu effectus ipsius originalis peccati, consonant in* IPSAM AVERSIONEM HABITUALEM, *secundum Augustinum.* Espone l'altre opinioni: *Hugo de S. Victore dicit; quod originalis culpa est* CORRUPTIO, *seu* VITIUM, *quod nascendo contraximus per ignorantiam in mente, et concupiscentiam in carne. Alii volunt, quod originalis culpa sit* NECESSITAS CONCUPISCENDI *cum debito non concupiscendi* (2). Di che

---

(1) Comp. Theol.

(2) L'influenza e l'azione che il corpo viziato esercita sull'anima fu sempre riconosciuta dai dottori della Chiesa e dagli scolastici. Giovanni Gersone esponendo l'opinione d'alcuni, dà questa spiegazione della spinta che ha l'anima alla mala concupiscenza, *Et ponunt exemplum de radio contignato aquae, qui movetur aquâ motâ, et quiesciente, quiescit, et hoc patet ex contignatione sui cum aqua. Unde cummajor sit* UNIO ANIMAE ET CARNIS, *quam in casu praedicto radii et aquae, cum caro de se valde mobilis sit ad concupiscendum, anima eo ipso quod tali carni unita est, habet statim talem quandam* NECESSITATEM CONCUPISCENDI. *Cum igitur caro parvuli, cui infunditur anima, per peccatum primi hominis ad concupiscendum sit mobilis, inerit ipsi animae jam illi carni unitae* NECESSITAS QUAEDAM CONCUPISCENDI, NEC POTEST ANIMA IPSA ILLAM CARNEM SEU SENSUALITATEM COHIBERE, *sicut anima Adae ante peccatum potuisset, quae habuit potestatem super sensualitatem et etiam* LIBERTATEM CONCUPISCENDI VEL NON CONCUPISCENDI. Comp. Theol. (ann. 1420).

poi conchiude così: *Patet igitur quod per peccatum primi hominis* INEST ANIMAE DUPLEX NECESSITAS, UNA NON POSSENDI SENSUALITATEM RETINERE *seu* COHIBERE, ET ALIA NECÈSSITAS CONCUPISCENDI. *Et prima est quaedam* NECESSITAS NON VALENDI FACERE QUOD DEBET, *et secunda est quaedam* NECESSITAS FACIENDI QUOD NON DEBET. *Et ita inest ei* CARENTIA UTRIUSQUE PARTIS JUSTITIAE, *quae sunt declinare a malo et facere bonum. Ex quo patet quod peccatum originale et est in carne, et est in anima; sed in carne originaliter et materialiter, in anima vero formaliter et tanquam in subjecto* (1). Ora avrebbe potuto Iddio creare un uomo nel qual fosse *carentia utriusque partis justitiae*, secondo che s'esprime Gersone? quei teologi cattolici che sostengono la possibilità dello stato di pura natura, o come si potrebbe chiamare di natura non intera, aggiungono, come vedemmo, che Iddio supplirebbe al bisogno con degli aiuti speciali, ma in tal caso, cessa la questione (2): questi aiuti speciali sono appunto quelli che dimenticarono nella penna i nostri Anonimi; e così s'allontanarono dalla sana e comune dottrina.

9° S. Giovanni Crisostomo rassomiglia la corruzione dell'anima pel peccato alla corruzione e dissoluzione del corpo, e l'attribuisce al primo peccato Τοῦτο ἡ ἁμαρτία εἰργάσατο ἡ προτέρα (3). Questa somiglianza tra la corruzione dell'anima pel primo peccato e la corruzione del corpo torna frequente negli scrittori ecclesiastici; mi valga in esempio un brano di Raimondo Sabunde (ann. 1430), *Quia carne ab Adam descendit tota posteritas, sequitur quod omnis* CORRUPTIO *quae in posteris invenitur, de carne corrupta venerit protoplasti. Sed haec corruptionis diversitas. Ille enim corruptionem carnis traxit de corruptione superbissimae vanitatis; nos autem qui po-*

(1) Ivi.

(2) Ella è una questione meramente secondaria e più filosofica che teologica quella che dimanda se convenisse meglio che Iddio provvedesse al bisogno dell'uomo nell'ipotesi che fosse creato nell'ordine della natura, con degli ajuti speciali ed attuali, o colla stessa ordinazione della natura, sicchè questa fosse intera, o in istato come s'usò dire di natura integra. « Questa questione non vogliamo noi qui discutere; bastandoci osservare che i nominati teologi dichiarano tali ajuti naturali, *quoad substantiam.* »

(3) In Ep. ad *Eph. Hom.* XXIV, n. 5.

steri sumus, de CARNIS CORRUPTIONE *animarum nostrarum* MACULAS *possidemus. Illius carnem corrupit contumacis animae inobedientia:* NOSTRAM ANIMAM COMMACULAT *miserabilis et infirma caro, de foetenti libidine per propagationem generata* (1). Dalle quali maniere di parlare si scorge 1° che i dottori cattolici non ripongono la morte dell' anima nella mera privazione della grazia, ma in un guasto simile a quello della disorganizzazione del corpo; 2° che l' anima così corrotta e macchiata dal peccato, com'è di presente, non poteva uscire dalle mani del Creatore.

10° Sono del pari gli antichi maestri costantemente intesi ad assegnare la sede dell' original peccato nella volontà, descrivendo il disordine, e l' impotenza di questa al compiuto bene. Così S. Gregorio Nisseno: *Naturaliter nobis* VOLUNTAS LEGIS *inerat, quae ad malorum abominationem et bonorum expetitionem nos instrueret. Verum postquam peccati sonitum in auribus nostris suscepimus* (*quem quidem sonitum prima illa scriptura vocem serpentis appellat*) *tum* NATURAE INTEGRITAS DECIDIT ET CONTRITA EST (2). S. Macario d' Egitto (an. 370) distingue espressamente tra la perdita della grazia che dà diritto alla visione beatifica, e il possesso della propria natura che s' ha per la volontà ben ordinata; e dice non solo quella perita pel peccato, ma ben anco questa: *Adam transgressus mandatum* DUOBUS MODIS PERIIT. *Priore quidem modo quia* PERDIDIT PURAM ET SPECIOSAM ILLAM POSSESSIONEM NATURAE SUAE, *quae creata erat ad imaginem et similitudinem Dei: altero modo, quoniam imaginem illam amisit, per quam promissionem acceperat totius haereditatis coelestis* (3), che è la grazia santificante. Questa perdita della possessione della propria natura fu oggetto d' una definizione di Papa Celestino, il quale in uno de' celebri suoi capitoli dice: *In praevaricatione Adae omnes homines* NATURALEM POSSIBILITATEM *et innocentiam perdidisse, et* NEMO DE PROFUNDO ILLIUS RUINAE PER LIBERUM ARBITRIUM POSSE CONSURGERE,

(1) Viola animae c. 55.

(2) L. de vita Moysis.

(3) Hom. XII.

nisi eum gratia Dei miserentis erexerit. Il che Teofilatto ascrive agli affetti pravi, che opprimono l'uomo. *Non tantum mortales facti sumus,* così egli, *ex Adam praevaricatione, verum etiam* AFFECTUS PRAVOS NATURA SUB PECCATO VENDITA RECEPIT, JURI PLANE ET DOMINATUI PECCATI SUBDITA, ITA UT CAPUT ERIGERE NEQUEAT (1). Sarà ella questa la natura pura dell'uomo? Sarà dunque l'uomo, per condizione di sua natura, venduto al peccato, sotto il dominio del peccato oppresso dagli affetti pravi in guisa da non potere rilevare il capo? Se questo fosse natura, non sarebbe la natura per sè mala de' manichei?

11° Quindi è anco, che si rassomiglia il peccato originale ad un vincolo, che lega l'umana natura, il che è troppo più che lasciarla nuda, ma libera. Così S. Ireneo: *Quemadmodum adscriptum est morti genus humanum per virginem, salvatur per virginem. — Adhuc enim Protoplasti peccatum per correptionem Primogeniti emendationem accipiens, et serpentis prudentiâ devicta in columbae simplicitate:* VINCULIS *autem* ILLIS RESOLUTIS PER QUAE ALLIGATI ERAMUS MORTI (2). Così pure S. Gregorio Nazianzeno del Battesimo († 391): *Reverere — nativitatem, ob quam* NATIVITATIS VINCULIS SOLUTUS ES (3). E Clemente Alessandrino usava la stessa maniera di favellare: *Homo, qui ob simplicitatem fuerat solutus, inventus est* PECCATIS LIGATUS. *Eum cum* VINCULIS LIBERARE *vellet Dominus, carnem induit* (4). Al che s'accorda il parlare di Teodoreto. *Divina — misericordia, cum omnes homines essent sub maledicto, et* PECCATI LAQUEIS ESSENT IRRETITI; *per unius justitiam dedit omnibus salutem* (5). L'esser legata è ella cosa propria della natura umana? il legame rappresenta qualche cosa di sopraggiunto alla natura, non certo una condizione della natura stessa. Essendo dunque di presente legata la natura dell'uomo, essa natura dovette

---

(1) In Ep. ad Rom. c. VII.

(2) Contra haereses L. V, c. XIX, n. I.

(3) Orat. XXXVIII in Christi Nativitatem.

(4) Cohortatio ad gentes.

(5) Haereticar. Fabular. L. V, c. XI.

esser *liberata* e disciolta da Cristo, frase comune presso i Padri, in esempio della quale bastino recare queste parole dello stesso Teodoreto, *cum salvator maledictionem solvit,* NATURA QUOQUE LIBERTATEM RECUPERAVIT (1); che ripetono quello che avea insegnato Cristo di propria bocca, allorchè disse. *Si ergo vos filius* LIBERAVERIT, *vere liberi eritis* (2).

12° Un altro argomento validissimo, per conoscere intorno a ciò la mente di S. Agostino, si è l'osservare com'egli rispose ad una obbiezione di Giuliano. Abusando questi d'un luogo di S. Basilio, argomentava così: « Se il male avvenuto « all'uomo pel peccato fosse tale, che non si potesse più ri- « movere dalla volontà, — direbbesi a ragione, non che il « male fosse qualche cosa di sostanziale, ma che la stessa « sostanza non potesse oggimai andar più priva del male che « le accade incontrare!! (il che sarebbe un dar ragione a'ma- « nichei, che la stessa sostanza delle cose potesse essere de- « pravata). Ma se il mal sopravvenne, e il principio del suo « sopravvenire fu la volontà, non la sostanza; si potrà sepa- « rare facilmente il male dalla sostanza, sicchè la sostanza « possa essere posseduta interamente dalla volontà a cui sug- « giace, senza ritenere del male pure un vestigio. » Ora se S. Agostino avesse tenuto il sistema de'nostri Anonimi, quanto gli era facile rispondere a Giuliano, che nè la natura, nè la volontà umana ritiene alcun male dalla prevaricazione d'Adamo, ma solo è priva de'gratuiti favori? Ma non venne e non potea venire nella mente d'Agostino una tale risposta, e in quella vece rispose accordando che *facile possit natura a substantia separari,* ma soggiungendo *non humanae facile est voluntati, sed misericordiae Dei* (3). Ammetteva dunque tutta intera l'antichità, ammetteva con essa S. Agostino, un vero male annesso alla natura umana, che Iddio solo potea da essa

---

(1) Dial. cum Eraniste.

(2) Io. VIII, 36. -- Queste parole furono applicate alla liberazione dal peccato originale anche da S. Zosimo Papa (ann. 416): *Nullus enim,* dice, *qui* PECCATI SERVUS EST *liber efficitur:* NEC REDEMPTUS DICI POTEST, *nisi qui* VERE *per peccatum* FUERIT *ante* CAPTIVUS, *sicut scriptum est:* « *Si vos Filius liberaverit, vere liberi eritis.* (Ep. ad totius orbis Episc. apud Aug. Ep. 157 ad Optatum).

(3) Contra Jul, L. I, c. V.

separare. Se questo male fosse un constitutivo della stessa umana natura, di maniera che creata da Dio priva dell'ordine soprannaturale, ella dovesse seco portarlo; già s'ammetterebbe una natura subbietto essenzialmente del male: che è appunto l'errore de' manichei.

13° Ora non solo dicesi la natura legata, e serva del peccato, ma di conseguente anco schiava del demonio. S. Ottato Milevitano: NEMINEM FUGIT, *quod omnis homo qui nascitur, quamvis de parentibus christianis nascatur*, SINE SPIRITU IMMUNDO ESSE NON POSSIT: *quem necesse sit ante salutare lavacrum ab homine excludi et separari. Hoc exorcismus operatur, per quem* SPIRITUS IMMUNDUS DEPELLITUR (1). Nè dicano già i nostri Anonimi, che questa è una maniera traslata di favellare, perchè S. Agostino risponderebbe loro, ciò che rispose a Giuliano, che tentava di evadere per simili scappatoi, *Tunc est vera Dei gratia, si hoc rebus exhibeat, quod verbis sonat. Quomodo autem hoc facit, ei eum exsufflat in quo novit non esse quod pellat, si eum lavat, in quo novit non esse quod abluat?* (2). Che anzi tanta si riputò l'influenza del nemico sull'uomo peccatore, che allo stesso peccato che porta in se si diede nome di *serpente* (3).

14° Finalmente anche dalle pene che trae seco il peccato d'origine può inferirsi lo spogliamento della grazia e il guasto della natura. Perocchè alla grazia compete il diritto della visione divina, ed all'incontro, *nulla creatura ex suis naturalibus potest pervenire ad visionem divinam*, onde *carentia divinae visionis competeret ei qui in solis naturalibus esset*

---

(1) Contra Parmenianum L. IV, c. VI, (ann. 370). — Volendosi vedere un maggior numero di testimonii della tradizione che contestano il possesso che il demonio ha dell'uomo non rigenerato, ricorrasi all'opera citata di Bernardo De Rubeis, De pecc. orig. C. XXVII.

(2) Contra Jul. Pelag. L. VI, c. V. — Veggasi con quanta forza siasi levato S. Bernardo contro Abelardo, che sosteneva non esser venuto Cristo per liberarci dal demonio, nel libro del santo *De erroribus Aboelardi* C. V-IX.

(3) Così Gregorio Nisseno nel L. *De vita Moysis: cum divinae litterae peccati patrem serpentem nominent, profecto quod a serpente natum est, serpens est. Quamobrem peccatum parentis sui nomen merito suscepit, serpensque jure appellatur. At vero Dominum propter nos peccatum esse factum, apostolicus sermo testatur: suscepit enim mortalitatem nostram, qui peccando mortales facti sumus.*

etsi absque peccato (1). Ma colui, che muore col peccato originale non solo perde la vision beatifica o il regno celeste; ma ancora la vita dell' anima, perchè resta in lui il peccato definito dal sacro Concilio di Trento *mors animae*. Onde il Papa Siricio: *Infantibus*, scrisse ad Imerio, *qui necdum loqui valent per aetatem, vel his quibus in qualibet necessitate opus fuerit unda baptismatis, omni volumus celeritate succurri, ne ad nostrarum perniciem tendat animarum, si negato desiderantibus fonte salutari, unusquisque exiens de saeculo* ET REGNUM PERDAT ET VITAM (2).

Vero è che noi siamo altamente persuasi, che oltre la *redenzione* di quegli uomini, a cui s' applicano per mezzo del battesimo i meriti della passione di Cristo, anche gli altri uomini, che muoiono senza colpa mortale partecipano della liberalità del Salvatore, il che noi chiamamo donazione di Cristo. E di questa sentenza molte autorità si potrebbero addurre, non solo de' Padri, ma delle Scritture, tra gli altri il testo del salmo citato dall' apostolo, che dice, non solo aver Gesù Cristo condotta sua schiava la schiavitù, cioè gli schiavi del demonio da lui redenti, ma ancora aver ricevuto dei doni da distribuire agli uomini: *accepit dona in hominibus, dedit dona hominibus* (3). Il che era figurato in Abramo, che fece Isacco suo erede, e dimise con dei doni i figliuoli delle schiave. Ed è d' altra parte di fede, che il beneficio della risurrezione è un dono fatto da Cristo a tutti gli uomini, anche ai non redenti. Onde noi già mostrammo, in un opuscolo su questo argomento, che i bambini morti senza battesimo possono benissimo, dopo la risurrezione, godere d' una naturale felicità, ma non perchè questa si appartenga loro di diritto, ma perchè è conveniente alla somma generosità di Cristo, ed alla sua gloria. Questa felicità dunque gratuitamente loro largita non può addursi a provare che il peccato originale non importi alcun disordine nell' umana natura, come vogliono i nostri teologi razionalisti, ma vale solo a provare la ricchezza e la bontà

(1) S. Th. Q. De Malo IV, art. I, ad 14.
(2) Ep. ad Himerium c. 2. (ann. 395).
(3) Ep. ad Ephes. IV, 8.

e l'amore di Cristo verso gli uomini. Lasciato dunque da parte quel che viene da Cristo come gratuito suo dono, e considerata la natural pena del peccato originale ne' bambini, questa è la morte, non pur del corpo, ma dell'anima, che nell'altra vita consisterebbe in uno stato d'eterna inazione, conservata solo all'anima intellettiva l'immota intuizione dell'essere, per la quale esiste.

CAPITOLO XVI.

ERRORI OPPOSTI INTORNO ALLA LIBERTÀ: ESPOSIZIONE E DIFESA DELLA DOTTRINA DELLA CHIESA.

ARTICOLO I.

Riassunto, dottrina della Chiesa.

198. Il peccato originale dunque, cui l'uomo riceve coll'esser generato, è un male *morale*, e questo *necessario*. Dunque si danno de' mali morali necessarii.

Questo male morale necessario viene nella sua origine rimota da un atto di libera volontà commesso dal primo padre: dunque il male morale è necessario nella sua prossima cagione, ma ha in pari tempo per cagione rimota anch'esso, la libertà.

199. Che anzi la libertà umana dee essere sempre la cagion rimota de' mali morali necessarii, perchè altrimenti si farebbe autore di essi Iddio, o la natura mala, cadendo nel Manicheismo.

200. Tali sono le dottrine della Chiesa: i teologi razionalisti le accusano di Calvinismo e di Giansenismo: di cui sono un documento gli ultimi opuscoli anonimi. Noi ci faremo ad esaminare di nuovo la questione in tutta la sua generalità.

ARTICOLO II.

Errori de' giansenisti circa l'umana libertà.

201. Due sono i principali errori de' calvinisti e de' giansenisti intorno all'umana libertà: Essi sostengono

1° Che l'uomo nello stato di natura caduta abbia perduto interamente ogni libertà, di maniera che egli al presente operi sempre necessariamente; operando il bene quando prevale in lui il peso della grazia, e operando il male quando prevale in lui il peso della concupiscenza, senza poter fare altramente;

2° Che operando con una tale volontà necessitata, l'uomo nello stato presente meriti, o demeriti.

ARTICOLO III.

Errori opposti.

202. Tutti gli errori essendo abbinati, come sono sempre abbinati gli estremi, quali saranno gli errori opposti ai due errori calviniani e gianseniani sopra enunciati?

I seguenti:

1° Che ogni atto dell'umana volontà sia essenzialmente libero, e la parola *volontario* non abbia altro significato che quello di *libero*, e che non sia nè pure atto umano quello che non è libero; sicchè l'uomo operi sempre con una libertà d'indifferenza;

2° Che perciò nella sfera delle cose morali non v'abbia che il merito e il demerito; non potendosi dare moralità buona o cattiva, che sia necessaria.

ARTICOLO IV.

La dottrina della Chiesa sta nel mezzo de' due estremi.

203. Questi dunque sono i due estremi. Che cosa sente la Chiesa cattolica?

Ella cammina dirittamente nel mezzo, e decide contro i primi:

1° Che la libertà d'indifferenza non è perita nell'uomo;

2° Che non si dà merito o demerito nello stato di natura caduta se non allora che l'uomo opera colla detta libertà di indifferenza.

Decide ancora contro i secondi:

1° Che l'uomo non opera sempre con libertà d'indifferenza, ma che talora egli opera con una volontà priva di

coazione, ma non priva di necessità; senza però che allora meriti nè demeriti;

2° Che quando la volontà umana soggiace alla necessità, se tale necessità è moralmente buona, viene da Dio; se ella è moralmente cattiva, viene da un abuso precedente della libertà umana, fatto o dall'uomo stesso in cui quella trista necessità si ritrova, ovvero dal primo padre; di maniera che ogni qual volta vi è la necessità nella causa prossima (la volontà istante), vi è o vi fu la libertà nella causa rimota (la volontà che liberamente produsse quel malo stato della volontà).

ARTICOLO V.

Si propongono due questioni.

204. Ora chi imprende a difendere la dottrina della Chiesa cattolica, converrà, per ragion di chiarezza, che incominci a distinguere due questioni. Poichè

1° Altro è il dimandare, se, considerata la sola natura della volontà umana, questa abbia due maniere di esser disposta, e di operare, l'una necessaria, e l'altra libera; e posto che sì, se operando il male morale colla volontà libera in causa, ma all'istante necessitata, o avendo allo stesso una suprema propensione, ella contragga od abbia in sè qualche specie di deformità morale; e

2° Altro è il domandare, se, posto il presente ordine di cose e la caduta adamitica, Iddio permetta di fatto, che la volontà umana soggiaccia talora alla necessità del male.

La prima è questione astratta e filosofica; la seconda è questione di fatto e teologica, questa è legata con quella, non è quella. Noi cominceremo dalla prima: considereremo la volontà umana in sè stessa, e cercheremo se per sua natura questa volontà abbia i detti due modi di operare e di esser disposta, il necessario ed il libero; e se aderendo al male morale necessariamente, ella contragga o no qualche deformità morale.

Questione I.

Se la volontà umana, in sè considerata, abbia due modi di esser disposta e di operare il necessario-spontaneo, ed il libero; e se aderendo ella al male morale necessariamente, contragga una deformità.

205. La prima parte di questa questione si dee sciogliere affermativamente per consenso di tutti i teologi cattolici e de' filosofi. Che la volontà dunque di sua natura abbia i due detti modi di operare il volontario ed il libero, non è a spenderci altre parole. Resta solo che vediamo se, dato che la volontà aderisca necessariamente al male, ella contragga da questa adesione per ciò solo una deformità. S'avverta che qui si tratta di un male morale che sia tale per essenza, com'è l'odio di Dio o del prossimo, l'amore della menzogna, l'amore disordinato di se stesso, e simili, e non che sia male solamente perchè vietato dalla legge positiva; giacchè in quest'ultimo caso non può aver luogo la questione, cessando ogni legge positiva qualora la volontà non possa adempirla.

206. Sosteniamo dunque, che posta l'adesione al male morale della volontà, questa, anche se come soggetto o causa prossima di quell'adesione (1) soggiace alla necessità, dalla stessa e sola adesione contrae una deformità morale. Ed eccone brevemente le prove.

I° È di fede che l'anima volitiva contrae *necessariamente* il peccato originale, e ne riceve una macchia, una defor-

---

(1) Il C. B. P. (al n. XLIX e L del suo art. II) concede che la volontà possa essere SOGGETTO di peccato, senza esser libera, e quindi deriva l'errore di Bajo, che fa consistere nell'aver Bajo insegnato, che « a compiere il concetto di peccato si esige bensì « la volontà come *soggetto*, ma non come principio e *cagione;* e che però si esige la « volontà, ma non la libertà ». Alla nota poi *(m)* n. LI sostiene per opposto, che « la « volontà intanto qui si dice *soggetto* del peccato, in quanto n'è *causa* e principio li- « bero ». Donde oltre la contraddizione discende questa conseguenza, che essendo il solo Adamo causa e principio libero del peccato originale, dunque è egli solo altresì il soggetto del peccato originale, e i posteri suoi non sono SOGGETTI DEL PECCATO ORIGINALE perchè non ne sono la causa! Nuova via di giungere al fine di negare il peccato di origine con destrezza!

mità (1). Dunque non si può negare, che il male morale che aderisce all'anima, anche con necessità, perciò solo che le aderisce, la deformi;

207. II° Non vi sarebbe possibilità di precetto vetante il *male*, se il *male* non fosse tal cosa che deforma la volontà che in qualunque modo le aderisce; poichè *male*, ossia « oggetto moralmente cattivo (2) » altro non vuol dire, se non ciò che, informando la volontà, la disordina; e senza un male, un oggetto da fuggirsi, non può esservi precetto che ne ordini la fuga. Distinguansi bene le varie maniere di concepire l'oggetto. C'è l'*oggetto materiale*, che è la cosa considerata in se, per esempio Dio e il prossimo in se stessi; non è questo, a cui si riferisce *prossimamente* la legge vetante. C'è l'oggetto *intellettuale*, per esempio Dio e il prossimo presenti meramente all'intelletto; nè pur a questo si riferisce prossimamente la detta legge. C'è finalmente l'*oggetto morale*, cioè l'oggetto in quanto è amato ovver odiato: questo è l'oggetto prossimo della legge vetante. La legge vieta *l'odio di Dio e del prossimo*. L'oggetto prossimo della legge vetante è dunque ciò che prossimamente produce la deformità della volontà: la legge vieta quella *mala adesione*. L'odio di Dio e del prossimo per sè ed assolutamente la deturpa. Il *male morale* dunque è una *deordinazione* della volontà, la quale è tale in sè stessa, senza bisogno di sapersi s'ella sia stata prodotta necessariamente o liberamente. Essendo mala in se stessa, la legge la proibisce: quella *malvagità* è anteriore alla legge o al precetto, è fondata nella natura delle cose. Ella è quella che rende possibile il precetto. Questo viene dopo, e non parla che alla *libertà*, non obbliga che la libertà; la quale se obbedisce al precetto merita, e se disubbidisce, demerita. Ma se la libertà non esiste; se altro non vi ha nell'uomo che la volontà necessitata; la deordinazione di fatto non può mancare, benchè

---

(1) Lo Suarez scrive, *Maior enim macula est originale peccatum, quam aliquod actuale, et magis facit subditum daemoni. Mysteria vitae Christi.* In Q. XXVII, a. II. Disp. III, sect. V.

(2) V. sull'*oggetto morale* il *Trattato della Coscienza*, lib. III, sez. II, c. III, a. VIII-XVII.

senza demerito, e quella deordinazione è una immoralità; perchè risiede nella volontà; e se questa è suprema nell'uomo, come accade nel bambino non battezzato, dicesi ed è peccato. Egli è vero, che la volontà potrebbe disordinarsi anco in quella sola parte che è libera. Questo è il caso del *precetto positivo* che è dato alla sola libertà; ond'anco non ammette che una specie sola d'immoralità, il demerito. E tuttavia, come dicevamo, anch'egli si riferisce ad un *male reale* esistente nella natura delle cose; qual'è l'*inobbedienza*, che si può definire la *deordinazione della libertà.*

208. III° Se mancasse il fondamento nella natura della cosa, se mancasse il male oggettivo, la *deordinazione della volontà*, o necessitata, trattandosi di cose intrinsecamente cattive, o libera, trattandosi anche di precetti positivi; se mancasse in una parola l'oggetto prossimo del precetto, nè pure potrebbe esservi colpa; appunto perchè come abbiamo detto al numero precedente non si dà possibilità di precetto, senza un *male morale*, oggetto del precetto. E però S. Tommaso dopo aver parlato del peccato semplice e della sua deformità intrinseca dicendo, che ella consiste nel deviare della volontà dal fine ultimo dell'umana vita, *semper* PECCATUM *et malum attenditur per deviationem ab ordine rationis ad finem communem humanae vitae*, passa alla colpa, aggiungendo, ET IDEO (cioè essendovi precedente il male morale da evitarsi dall'umana libertà, che se non ci fosse, la colpa non sarebbe possibile) ET IDEO CULPATUR *ex tali* PECCATO *homo et in quantum est homo, et in quantum moralis est* (1); mostrando così, che anteriormente alla colpa c'è il male morale; e che perciò s'incolpa l'uomo che opera liberamente (*et ideo etc.*), perchè opera il male, perchè commette il peccato, che è l'oggetto della colpa, e della stessa legge vetante.

209. IV° Altra prova validissima io deduco dalle perniciose conseguenze della dottrina opposta. Sia vero, come vogliono i teologi razionalisti, che in quel tempo, nel quale l'uomo è privo di libertà nel suo operare, non vi avesse male morale

---

(1) *S.* I. II, XXI, II, ad 2. — Da questo s'intenderà quanto male a proposito sia recato questo testo dall'Autore dell'*Esame critico*, art. II, f. 5, 6, *nota.*

di sorte alcuna. In tal caso quest' uomo non sarà obbligato a cercare i mezzi di accrescere le sue forze morali, non sarà obbligato neppure a domandare da Dio aiuto coll' orazione. Poichè a qual fine lo dimanderebbe? per evitare un male morale, no; chè egli non fa alcun male morale fin che è necessitato; e quando non è necessitato, egli non ha bisogno d'aiuto; può evitare il peccato colle sue forze: *quid stultius*, dice S. Agostino, *quam orare ut facias quod in potestate habes* (1). Nè vale il dire che il peccato, che commetterebbe negligentando d'accrescere le sue forze, è libero nella causa rimota; perocchè questa risposta supporrebbe quello che si nega, cioè che ci fosse un male da evitare; mentre si sostiene, che l'uomo costituito in necessità non fa alcun male, non ha per questo peccato, checchè egli faccia. Nè pur questa *necessità* è cosa cattiva, ch' egli debba cercar di evitarla, nel sistema de' nostri teologi; perchè cattiva non può essere, se non ha un oggetto cattivo, ma il suo oggetto cessa d'esser cattivo in faccia ad essa: negandosi che una volontà necessitata abbia un oggetto veramente cattivo che la deturpi.

210. V° Ebbe torto dunque, secondo questi maestri, nostro Signor GESÙ Cristo, quando mise in bocca de' suoi fedeli quelle parole, *Et ne nos inducas in tentationem*, parole tutt' al più utili, secondo il loro sistema, a renderci la fuga del male più facile, ma non necessaria, perchè o possiamo evitarlo colle nostre forze, o, se non possiamo, non è male; nè male è la necessità di commetterlo; rimanendo anzi per essa distrutto il male. Che anzi questa necessità in un tale sistema meriterebbe di dirsi buona, e dovremmo procurarcela. Ebbe del pari torto S. Paolo, quando consigliò a maritarsi coloro che non si potessero contenere, dicendo che *melius est nubere quam uri*, giacchè, secondo i nuovi maestri, o l' uomo si può sempre contenere, o almeno chi non si può contenere, non fa male, se non si contiene; e però è inutile cercare un mezzo d'evitare ciò che non è male. Anche il sacro Concilio di Trento dee aver dato una ragione mal fondata, per non isciogliere i cherici costituiti negli ordini sacri, e tentati contro la castità,

(1) De Nat. et grat. c. XVIII. — Ep. ad Vital.

dalla legge del celibato, dicendo, che colla preghiera essi poteano bene ottener da Dio la grazia della continenza (1). I nostri maestri avrebbero dato una risposta più facile: Chi non può contenersi, non fa male ponendo l'opere della carne. In somma la dottrina che non vuole riconoscere altro male morale deformante la volontà e l'anima umana che il *libero*, distrugge la pietà ed apre l'adito ad ogni scostumatezza ed empietà, e questa è appunto una gran causa del lassismo in morale.

211. VI° Qui ritorna ancora, chi ben considera la questione circa i peccati d'ignoranza, che hanno una causa prossima non libera. Pelagio e Celestio che negava furono condannati dalla Chiesa (2). E condannati perchè il peccato originale si contrae pure ignorantemente e necessariamente, e pur esso è peccato, sicchè chi non riconosce peccato dove non v'è *cognizione attuale*, viene a negare l'originale infezione quanto colui, che non riconosce peccato dove non v'è *libertà*. Furono dannati ancora perchè al peccato originale riduconsi certi atti peccaminosi, in cui l'uomo, se non ha la grazia di Cristo, necessariamente cade, notar dovendosi, che qui intendesi per ignoranza non una mera *nescienza*, ma un *errore* del giudizio affascinato nelle cose morali dalla passione. *Ex ignorantia dehonestat* ERROR, *ex difficultate cruciatus affligit. Sed* APPROBARE FALSA PRO VERIS, *non posse a libidinosis operibus temperare, non est natura istituti hominis, sed poena damnati* (3). I quali atti, qualora del solo peccato d'origine sono effetti, non hanno altra colpa diversa che quella dello stesso originale peccato. In terzo luogo ancora furon

---

(1) *Si quis dixerit, clericos in sacris ordinibus constitutos, vel regulares, castitatem solemniter professos, posse matrimonium contrahere, contractumque validum esse, non obstante lege ecclesiastica, vel voto; et oppositum nil aliud esse, quam damnare matrimonium, posseque omnes contrahere matrimonium, qui non sentiunt se castitatis, etiamsi eam voverint, habere donum: anathema sit: cum Deus id recte petentibus non deneget, nec patiatur nos supra id quod possumus tentari.* Sess. XXV, can. IX.

(2) *Oblivionem et ignorantiam non subjacere peccato, quoniam non secundum voluntatem eveniunt, sed secundum necessitatem.* È il settimo capitolo di Celestio letto nel Concilio Diospolitano del 415.

(3) De Lib. Arbitr. L. III, c. XVIII.

dannati perchè venivansi con ciò ad escludere i peccati commessi per *ignoranza invincibile*, di quelle cose, di cui ha l'uomo dover d'istruirsi: dovere che egli non punto avrebbe, se non si desse un peccato, che non cessi d'esser peccato anche in chi ignora che sia. Conciossiachè e come mai potre' io avere obbligazione di conoscere i miei doveri, se, non conoscendoli, già non pecco? Conciossiachè se non li conosco non posso eseguirli, se non posso eseguirli, non sono più obbligato. Laonde io farò anzi bene a conservare la mia ignoranza, che mi lascia libero di far ciò che voglio senza però peccare! Laonde nella Censura fatta da molti Vescovi dell'*Apologia pe' Casisti* (1), già condannata anche dall'Apostolica sede con suo decreto del 21 Agosto 1659, si proscrissero più posizioni, perchè *quatenus ex his consequens est, innoxium esse quidquid per recti pravique ignorantiam fit — sacris Scripturis, Patribus, fidelium precibus manifeste adversatur et* AD EXCUSANDA GRAVISSIMA QUAEQUE SCELERA PROMPTAM DEFENSIONEM SUPPEDITANT (2). S. Tommaso dunque ha ragione, e han torto i moderni teologi che negano il male morale in causa prossima necessario, quando dice, che l'ignoranza vincibile non iscusa dal peccato, dando di ciò la ragione seguente: *Quod, sicut Dionysius dicit* (3), *bonum causatur ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus. Et ideo ad hoc quod dicatur malum id, in quod fertur voluntas, sufficit sive* QUOD SECUNDUM SUAM NATURAM SIT MALUM *sive quod* APPREHENDATUR UT MALUM: *sed ad hoc quod sit bonum, requiritur quod utroque modo sit bonum* (4).

212. VII° Queste ultime parole mi conducono a por qui una settima ragione che prova l'esistenza d'un *male morale* nella sua causa attuale ed instante necessario, benchè libero nella causa rimota. I teologi morali si propongono la questione: se

---

(1) *Apologie pour les Casuistes contre le callomnies des jansenistes par un Theologien et Professeur en Droit Canon.*

(2) Pag. 12.

(3) De div. nom. cap. IV.

(4) *S.* I, II, XIX, VI, ad 1. — Vedi anche QQ. Quodlib. VIII, XV.

chi si mette nell'impossibilità di adempire alle sue obbligazioni pecca poi col non eseguirle. Alcuni rispondono, che non pecca *in actu*, ma solo *in causa*. Il Bolgeni si oppone, sostenendo, che pecca *in causa* ed anche *in actu*. « Che si pecchi « *in causa*, dic' egli, di peccato d' ommissione, niuno il contra- « sta. Provo ora che si pecca *in actu*. La libertà o morale, o « fisica, se manca per propria colpa, certo è presso tutti che « non esime dal peccato. Nel caso della nostra questione la « libertà manca per colpa propria nell'atto di far l' azione in « se peccaminosa: dunque questo atto stesso è peccaminoso, « e il peccato si commette nel momento stesso di fare tal « atto. — Non si nega tuttavia che questi peccati non sieno « di minor malizia e gravità di quelli che si commettono con « lume attuale, e con attual libertà: ma sono sempre peccati « ed anche mortali, secondo le circostanze (1). » Se fosse vera la sentenza di questo autore, avremmo qui de' peccati necessarii in causa prossima. Io non di meno non posso acconsentirgli (2), ma trovo di dover distinguere. O l' atto peccaminoso che quest' uomo fa per necessità è un attuale deordinazione della sua volontà; o no. Nel primo caso c' è un nuovo male morale in lui; nel secondo, tutto il male morale sta nell' ommissione o commissione libera, per la quale s'è messo nella necessità di peccare. Poniamo il caso dell' uomo, che vinto dal talento di bere s' ubbriaca a malgrado ch' egli prevegga che nell'ubbriachezza commetterà molti altri peccati. L'ubbriacarsi è un peccato che comprende tutti i peccati da lui preveduti, li faccia o no; e in questo senso (in causa) è reo di tutti. Ma sarà egli vero, che come vuole il Bolgeni, faccia altrettanti peccati attuali, quant' egli ne farà di fatto? Ne verrebbe l' assurdo, che se de' preveduti da lui ne facesse di più, sarebbe più reo, se ne facesse di meno, sarebbe meno reo: ora il farne di più o di meno, non dipende ormai più dal suo libero arbitrio. Dico dunque, che una sola è la *colpa* che comprende tutti i peccati preveduti, almeno in confuso, non tutti i pec-

(1) *Degli Atti Umani*, P. III, c. II.

(2) Vedi ciò che io ho detto di questa questione nel *Trattato della Coscienza*, L. III, Sez. I, c. II, a. III, § II.

cati realmente commessi nello stato di ubbriachezza. Ma poi tra questi peccati che commette ubbriaco e di cui nella causa è colpevole, ve ne posson essere di quelli che sono anche *peccati* in atto, benchè non colpe; ed altri che in atto non sono nè colpe nè peccati. Perocchè è solo peccato nuovo ció che pone una nuova inordinazione della volontà. Laonde se ubbriaco facesse degli atti d'odio di Dio, e del prossimo; atti che puó e conoscere e volere anche un ubbriaco; questi disordinerebbero la sua volontà, benchè fosse trascinata a ció dalla passione, dall'abito, o dalla mala inclinazione. Così se s'immergesse in carnalitá a cui l'eccitamento del vino il trascina, conoscendo e volendo quello che fa, chè anche un ubbriaco puó conoscere e volere: la sua volontà riceverebbe un nuovo male morale: e male morale sarebbe l'inclinazione contratta a tali peccati, che in lui si rimarrebbe anche risanato dall'ubbriachezza. Ma se i peccati che fa ubbriaco non sono atti nè affetti disordinanti la volontà; come se dormendo ommettesse d'udir la messa in giorno di festa, e mancasse ad altri precetti positivi, che hanno per oggetto cose per sè indifferenti: niuna nuova inordinazione o mal morale in lui avverrebbe; eccetto quello che gli avvenne dall'atto libero, col quale si pose in quella mala necessità. Ad ogni modo nell'una o nell'altra sentenza, s'accorda ugualmente avervi un male morale, nella sua causa prossima ed attuale necessario.

213. VIII° Si dimostra la stessa tesi argomentando da diverse decisioni della Chiesa. Io mi restringo ad accennare la condanna della 2ª proposizione condannata in Bajo, dalla quale si puó chiaramente inferire, che vi ha un male morale disordinante per se stesso la volontà, quando vi aderisce necessariamente o no. Essa proposizione dice: *Sicut* OPUS MALUM *ex natura sua est mortis aeternae* MERITORIUM, *sic* BONUM OPUS *ex natura sua est vitae aeternae* MERITORIUM. Chi non intende da questa proposizione, che, secondo la Chiesa cattolica v'ha dunque un *opus malum*, il quale benchè *ex natura sua* sia malvagio; tuttavia non è demeritorio, provenendo il demerito dalla libertà e non dalla sola natura dell'opera; e che v'ha medesimamente un *opus bonum*, il quale benchè *ex natura sua* sia buono, tuttavia non è meritorio, provenendo di nuovo il me-

rito dalla libertà (supposta la grazia), e non dalla sola natura dell'opera? E tuttavia quest'*opera mala*, e quest'*opera buona*, che se non è libera non demerita, ell'è un'opera volontaria; perocchè trattasi qui d'opere umane, d'opere *ex sua natura* buone e cattive moralmente, non già fisicamente: chè per essere opere buone o cattive moralmente si suppongono volute; non essendo nè buone, nè cattive nella loro entità puramente materiale (1). Adunque per far sì che un'operazione sia moralmente malvagia, basta ch'ella sia tale di sua natura; e perciò volontaria; come a fare ch'ella sia moralmente buona, basta che sia ancora tale di sua natura, e perciò all'uomo volontaria. Ma non basta già questo solo perchè si possa attribuire all'una ed all'altra il suo merito; giacchè questo ha bisogno della condizione d'una libera volontà. La Chiesa dunque condannò Bajo perchè egli distruggeva col suo sistema la distinzione tra il *semplice peccato*, e la *colpa;* e si può dire, attenendosi allo spirito ed al fondo d'una tale condanna, che contro quella eresia, ella, al suo solito, rimettesse in vigore una sì importante distinzione.

214. IX° Se il male morale coll'esser necessario cessasse per questo solo d'esser male, non sarebbe morto Cristo per salvare il mondo dal peccato. Poichè l'uman genere avrebbe potuto da se stesso esser giusto sol che adoperasse quelle forze, che restavano al suo libero arbitrio, niente nuocendogli poi il non adempire ciò che fosse superiore alle sue forze, nè lo

---

(1) Riuscendo contraria agli errori del Signor C. la definizione del peccato, che da S. Tommaso, *Defectus peccati consistit in aversione a Deo*, che comprende la volontà, ma non la libertà, che cosa fa egli per eluderne la forza? Pronuncia arditamente così: « Le parole di S. Tommaso — NON SONO AL PROPOSITO; perchè l'Angelico parla del « peccato considerato OBBIETTIVAMENTE, ed applica le stesse parole (*S.* II. II, Q. X, « art. III) alla potenza dell'intendimento parlando della infedeltà » (Facc. 73 (*h*). Ma con buona pace del sig. C., il peccato, considerato obbiettivamente, dee avere tutto ciò, che lo costituisce peccato, altramente la definizione del peccato non definirebbe il peccato; e però se gli fosse necessaria la libertà, anch'essa esprimere vi si dovrebbe. Nell'avversione a Dio, la volontà è compresa, perchè è la volontà che si averte da Dio, non così la libertà. Egli sembra poi impossibile, che un teologo non sappia, che l'*infedeltà* è un peccato che non appartiene al solo intelletto, ma anch'esso alla volontà, come tutti affatto i peccati. E nel luogo stesso citato dal sig. C., S. Tommaso prova, che l'*infedeltà* non solo è *peccato*, ma il *peccato massimo*.

stesso peccato originale gli avrebbe nociuto, il quale già non sarebbe stato più peccato nè male alcuno, perchè inevitabile. Laonde come l'ammettere e il riconoscere un male morale deordinante la volontà e perdente l'uomo, per se stesso, vincendo altresì la volontà soggetto o causa prossima di esso, e tenendola schiava del demonio, esalta immensamente la redenzione di Cristo e la riformazione del mondo da esso operata, e la dimostra opera d'un Dio fatto uomo; così il sistema, che riduce ogni male morale alle libere azioni fa ingiuria gravissima a Cristo, rende superflua o almeno non necessaria la redenzione del mondo, e apre il cammino al socinianismo, e all'empietà che la nega.

215. X° Ma anche la ragione naturale basta a dimostrare, che l'inordinazione della *volontà* è un male morale per se stesso, indipendentemente dalla ricerca se la libertà l'abbia o no come cagion prossima prodotto. Poichè la *volontà* è una potenza come l'altre, è una natura anch'essa, che ha le sue proprie leggi e condizioni necessarie, non dipendenti da se, o dalla sua libertà. Onde S. Tommaso colla sua solita veduta filosofica, applica al disordine della volontà, la stessa definizione, e gli stessi principii, che valgono parlando del disordine dell'altre potenze. Appunto per questa universalità di vedute, egli attribuisce alla parola *peccato* un senso così generale, che abbraccia anche i disordini non morali, cioè quelli che accadono nella natura, o nell'esercizio dell'arte, dicendo, che, *peccatum proprie consistit in actu, qui agitur propter finem aliquem, cum non habet debitum ordinem ad finem illum* (1). Dalla qual definizione induce, esserci tre generi di peccati, cioè peccati della *natura*, peccati dell'*arte*, e peccati della *volontà;* in ciascuno de' quali si verifica la definizione, perocchè ci ha peccato di natura quando la natura devia dal suo fine, ci ha peccato di arte quando l'arte devia dal suo fine, ci ha peccato di volontà quando la volontà devia dal suo fine. Si può poi conoscere, se la natura, o l'arte, o la volontà devia dal suo fine, osservando se queste potenze procedono o no secondo quella *regola,* che al suo fine le scorge, *debitus*

(1) *S.* I, II, XXI, I.

autem ordo ad finem secundum aliquam regulam mensuratur (1). Ora quale, dimanda egli, è la regola della volontà? Risponde. *In his vero quae aguntur per voluntatem, regula proxima est ratio humana, regula autem suprema est lex aeterna* (2). Di che raccoglie quale sia il peccato della volontà dicendo, *Quandocumque ergo* ACTUS HOMINIS (3) *procedit in finem secundum ordinem rationis, et legis aeternae, tunc actus est rectus. Quando autem ab hac rectitudine obliquatur, tunc dicitur peccatum.* Il peccato adunque della volontà, secondo l'Angelico, c'è sempre, ogni qualvolta ella si torca dalla rettitudine della legge morale, onde in universale, senza che c'entri per nulla la libertà, OMNIS ACTUS VOLUNTARIUS, dice, EST MALUS PER HOC QUOD RECEDIT AB ORDINE RATIONIS ET LEGIS AETERNAE (4). Tutta la malvagità dell'atto volontario è cavata unicamente dall'esser quell'atto conforme alla regola o difforme da essa, ordinato o disordinato; allo stesso modo come l'atto della natura e dell'arte, dove non ci può esser libertà, è malo o buono secondo che è diritto o torto in verso alla regola sua che lo dirige al fine. Non entra per nulla la libertà prossima nel costituire il peccato, ma solo c'entra la dirittura o stortura della volontà. Ma, stabilito così da S. Tommaso in un articolo della sua *Somma*, che il peccato della volontà sta nella deordinazione della volontà in verso al suo fine (5), passa nell'articolo che segue a parlare dell'accidente,

---

(1) Ivi.

(2) Ivi.

(3) L'espressione che usa qui S. Tommaso di *actus hominis* sarebbe più generale dell'altra *actus humani*; osservazione che avrebbe luogo quando per *actus humanus* si volesse intendere « un atto libero ».

(4) *S.* I, II, XXI, I.

(5) Nel dare la definizione del peccato si parte sempre dall'attuale, di cui l'abituale è una continuazione, e un effetto. Così S. Tommaso, che abbiamo preso a nostra scorta nel *Trattato della Coscienza*. Ma perchè alla faccia 52 di questo *Trattato* noi abbiamo detto che il peccato è *un atto;* e poscia alla facc. 53 siamo passati, senza dir altro, a parlare del peccato originale, l'autore dell'*Esame Critico,* f. 57 e segg. vuol inferirne, che noi dunque facciamo del peccato originale de' bambini *un atto!* Noi osserveremo, che si suol sempre da' teologi cominciare a definire il peccato *un atto,* perchè dall'*atto* comincia ogni peccato, di maniera che anche il peccato *abituale,* benchè non sia un atto, qual è l'atto al momento del farsi, si considera però unitamente al-

in cui questa deordinazione sia libera, mostrando con ciò la differenza che passa tra il peccato della volontà di cui parla in un articolo, e la colpa di cui parla in un altro, e di cui non avrebbe parlato a parte, se avesse creduto che l'esser peccato fosse un esatto sinonimo dell'esser colpa. Nell'articolo dunque, dove egli parla di questa (1), pone per principio, che l'uomo può esser signore de' suoi atti, cioè che tutti gli atti volontarii sono in balía dell'uomo stesso, per quella forza che si giace nella sua volontà come volontà, e la libertà; e non della volontà come natura. Chè così e non altramente debbono intendersi le parole dell'angelico, *Tunc enim actus imputatur agenti, quando est in potestate ipsius, ita quod habeat dominium sui actus:* HOC AUTEM EST IN OMNIBUS ACTIBUS VOLUNTARIIS (2). L'Angelico parla in generale di quello che compete agli atti volontarii come volontarii, non degli atti volontarii come naturali, essendo certo che tali atti hanno, per essenza loro, questa ordinazione e relazione d'essere sommessi alla signoria dell'uomo: il che non toglie, che per accidente avvenga poi altrimenti, perdendo l'uomo la sua signoria e libertà, o mancandogli le condizioni richieste per esercitarla, o in somma operando la volontà come natura, non puramente come volontà. L'attribuire a S. Tommaso un senso diverso, l'intendere le sue parole così materialmente, da fargli dire, che ogni singolo atto volontario è di fatto libero, è un mettere in un'aperta e

---

l'atto che il produsse quasi una sua continuazione che in fatti non è passata del tutto, lasciandoci ogni atto nostro una traccia, e per così dire un solco nell'anima. Ho già dimostrato altrove, che ogni atto transeunte lascia nell'uomo un grado d'attività permanente, che è un resto di lui (*La società ed il suo fine* L. IV, c. VI). S. Tommaso pure riduce all'*atto* il peccato original de' bambini, come abbiam già veduto, considerandolo come una cotale attività che dall'atto libero d'Adamo, per generazione, si continua e propaga. Onde si fa l'obbiezione, come la sua definizione, che pone il peccato in un atto, stia bene al peccato originale, e non la ritratta, ma anzi la conferma così: *Respondeo dicendum, quod omne peccatum oportet* ALIQUO MODO *in actu consistere; non tamen* EODEM MODO. E spiega questo cotal modo onde l'originale è un atto, cioè considerato nell'atto d'Adamo, pel quale è stato introdotto nel mondo, *rationem peccati habet ex hoc, quod per actum alterius inductum est.* II. Dist. XXXV, Q. I, a. III.

(1) *S.* I, II. XXI, II.

(2) Ivi.

indissolvibile contraddizione S. Tommaso con se stesso, che apertamente riconosce il movimento necessario della volontà (1). Attenendoci dunque al genuino senso delle parole di S. Tommaso, egli pone il principio, che « ogni atto volontario è nato per essere in dominio dell'uomo » ossia soggetto alla sua libertà. Ciò posto, raccoglie in questo modo: 1° l'atto volontario è un disordine, un peccato, ogni qualvolta devia dal fine comune dell'umana vita: *In moralibus* — SEMPER *peccatum et malum attenditur per deviationem ab ordine rationis ad finem communem humanae vitae;* 2° ma l'atto volontario di sua natura è nato ad essere in potere dell'uomo, *quia per voluntatem* (cioè per la forza che è nella volontà e che dicesi libertà) *homo dominium sui actus habet.* Dunque (ecco la conclusione) col peccato libero ci sono due inordinazioni, l'una quella della *volontà*, che è disordine dell'uomo, in quanto è uomo, in quanto la sua volontà è una *natura* avente le sue proprie leggi; l'altro quello della *libertà*, che è disordine dell'uomo in quanto è *morale*, intesa questa parola per idonea a dare a se stesso de' buoni o mali *costumi. Et* IDEO CULPATUR *ex tali peccato homo et* IN QUANTUM EST HOMO (poichè dall'*atto malo volontario* riman deformato l'uomo, e s'imputa se è effetto della libertà) *et* IN QUANTUM MORALIS EST (poichè all'*atto malo libero* è deformata la libertà, e s'imputa perchè la sua libertà n'è la causa) (2).

216. Si riconosce adunque e si dimostra col naturale discorso:

1° Che la volontà umana se fa un atto obliquo dal fine suo, per esempio se odia Iddio, od ama la menzogna, contrae un disordine, sia che ella aderisca così al male necessariamente, come i reprobi nell'inferno, o che vi aderisca liberamente; il qual disordine deforma e guasta la volontà umana,

---

(1) Così nella Q. II de Potentia, a. III, dopo aver detto che la volontà è libera, *Potest enim voluntas agere vel non agere, sic vel sic facere, velle et non velle;* subito passa a mostrare come tuttavia, per accidente, possa essere necessitata dicendo, *Et si respectu alicujus hoc voluntati non conveniat, hoc* ACCIDIT *voluntati non in quantum voluntas est, sed ex inclinatione naturali, quam habet ad aliquid;* e poco appresso: *Voluntas licet* RESPECTU ALIQUORUM (e non rispetto a tutte le cose) *ad utrumque se habeat, tamen respectu finis ultimi, naturalem inclinationem habet.*

(2) *S.* I, II, XXII, II.

allo stesso modo come qualsivoglia altra potenza fisica e non libera rimane disordinata e guasta ogni qual volta ella erra dal suo proprio fine, o come dice l'Angelico *non procedit a virtute naturali secundum naturalem inclinationem in finem* (1);

2° Che questo disordine della volontà può dirsi morale ogni qualvolta esso riguarda il fine comune della vita umana, perchè *in moralibus* dice lo stesso S. Dottore, — *attenditur ordo rationis ad finem communem humanae vitae* (2);

3° Che se la *volontà guasta* è la suprema potenza, il *supremo principio attivo* dell'uomo, come accade nel peccato originale; tutto l'uomo ne riman guasto; dipendendo tutte le altre potenze di lor natura dalla prima e suprema; la personalità stessa è infetta, trovasi in istato di peccato;

4° Che se l'uomo è disordinato e guasto nel suo principio supremo, qual è la sua volontà personale, benchè ciò non sia opera della sua stessa libertà, egli non può a meno di averne qualche pena che lo impedisca dal godere una piena felicità, se questa non gli è da Dio misericordiosamente levata; perchè la piena felicità non si può dare, se non in un uomo ordinato e in tutte le sue potenze perfetto; attesochè, come dice S. Agostino, *poena est sibi quivis inordinatus animus*;

5° Che sarebbe un manifesto assurdo l'immaginare, che una volontà disordinata, aderente per necessità al male morale fosse ricevuta in Cielo; dove tutto è ordine e bene; nulla vi può esser di disordine e di male. Onde basta che la volontà sia disordinata, eziandio che non sia libera, come accade nel peccato originale, acciocchè ella venga naturalmente esclusa dal Cielo. Di che S. Tommaso dice, che pel peccato originale *relinquitur macula — in anima* (3); e soggiunge: *et per hoc etiam ad reatum poenae obligatur*, cioè l'anima è soggetta ad un male eudemonologico, che rispettivamente ad

---

(1) *S.* I, II, XXI, I.
(2) Ivi, a. II, ad 2.
(3) II. Dist. XXXV, Q. I, a. II, ad 2.

Adamo, causa rimota e libera di quella inordinazione necessaria della volontà, acquista il nome di *poena*, come il male morale, o macchia nella stessa relazione, acquista il nome di colpa.

217. XI° Di più. Egli è di fede, che *qui facit peccatum servus est peccati* (1), cioè che non può più risorgere da se stesso, ma è necessitato di starsi in istato di peccato, se Dio nol libera, *quia sponte*, dice S. Agostino, *id est libero arbitrio cadere potuit, non autem surgere* (2). Il qual dogma fu espresso dal Concilio di Trento: *Primum declarat sancta Synodus, ad justificationis doctrinam probe et sincere intelligendam, oportere, ut unus quisque agnoscat et fateatur, quod cum omnes homines in praevaricatione Adae innocentiam perdidissent: facti immundi, et, ut Apostolus inquit, naturâ filii irae, quemadmodum in decreto de peccato originali exposuit, usque adeo* SERVI ERANT PECCATI, *et sub potestate diaboli ac mortis, ut* NON MODO *gentes per* VIM NATURAE (per libero arbitrio), *sed ne Judaei quidem per ipsam etiam literam legis Moysi,* INDE LIBERARI AUT SURGERE POSSENT etc. (3). Questo peccato, sotto cui è servo ogni peccatore, e di cui per natura è servo tutto il mondo, è egli necessario o libero? Fu libero prima di commettersi; ma commesso, è già divenuto necessario, chè niuno più colle sue forze *inde liberare aut surgere potest, sponte cadere potest* (*homo*), *non autem surgere*. E bene; ne vien forse, che per esser soggetto l'uomo così necessariamente al peccato, il peccato non sia più peccato, o non faccia più male all'uomo, non gli deformi più l'anima? Il dirlo sarebbe manifesta eresia. Dunque si deve considerare come eresia anche il pretendere, come fanno i teologi razionalisti, che non ci sia un male morale necessario, e che ogni male morale sia libero.

218. XII° Gli abiti non meritano nè demeritano, per consenso comune de' Teologi (4). Ma perchè non meritano gli *abiti cat-*

---

(1) Joh. VIII, 34.

(2) Retract, I, IX.

(3) Sessio VI, *de justificant.* c. 1.

(4) L'Estio sembra voler provare il contrario; ma noi in questo con lui non ci accompagniamo.

tivi, non saranno essi perciò un male morale? E non sono forse una morale inordinazione della volontà? Chi mai potrà disconfessarlo? Ci ha dunque un *male morale* diverso dal *demerito;* un male necessario, com'è l'abito; che colle sole forze nostre non si può levare, almeno all'istante. Quantunque però non possa io ammettere la dottrina dell'Estio sul demerito degli abiti; tuttavia ci gioverà riportarla. Conciossiacchè ella contiene una serie d'argomenti attissimi a provare queste due cose, 1° che l'abito malvagio è *male morale*, ed a Dio odioso, 2° che ha seco congiunto come naturale appendice il *mal fisico*, che dal morale mai si scompagna. Odasi adunque come l'Estio favella, tutto a confutazione della dottrina pelagiana, tendente sempre a ridurre ogni *male morale* al solo atto libero, affin di distruggere il peccato d'origine, e con esso tutta le fede di Cristo.

Alterum fundamentum, dic' egli, *eorum qui parvulis* INTERNUM *esse peccatum originale negant, istud est: Quia, inquiunt, nullum est peccatum proprie dictum, quod non sit actus voluntarius (liber) contra legem Dei. Sed et* HOC FUNDAMENTO USUS EST OLIM PELAGIUS AD TOLLENDUM ORIGINALE PECCATUM, *quemadmodum patet ex verbis ejus paulo ante recitatis, et plenius, ex Augustini contra eumdem disputatione, qua fundamentum illud evertit. Quod autem non solus actus voluntatis, sed et habitus, et si quid aliud in voluntate est habitui simile, laudem ac vituperium mereatur, multipliciter ostendi potest* (1). Non che meritino lode o vitupero, ma che deformino la volontà umana si può mostrare con gli argomenti che seguono, i quali noi esamineremo ad uno ad uno:

Primum, quia actiones tam vitiorum quam virtutum per se ex habitibus oriuntur, quare cum per illas homo laude, ac vituperio dignus sit, sequitur ut et per istos merito laudabilis aut vituperabilis censeatur (2). Dall'abito non vengono di necessità le azioni delle virtù e de'vizi; che se qualche volta necessariamente venissero, non meriterebbero nè demeritereb-

---

(1) In L. II, Sent. Dist. XXX, § VIII.

(2) Ivi.

bero pur queste. Ma come queste azioni adornano o deformano l'anima; così pure gli abiti; o sieno causa di tali azioni, o sieno solo disposizioni a porle più facilmente, con meno libertà, ma con più forza di volontà.

Secundo; *quia parvuli baptizati propter justitiam infusam, quae non actus, sed habitus est, digni sunt vita aeterna; unde nec absurdum videri debet, parvulos non baptizatos propter peccatum originaliter contractum, licet non sit actus voluntatis, dignos esse damnatione aeterna.*

La vita eterna va dietro alla giustizia infusa, e la dannazione al peccato ricevuto come una natural sequela, per l'unione intima fra il ben morale e il ben fisico, il mal morale e il mal fisico. Ma come la giustizia infusa è meritoria riferita a Cristo che per noi la meritò; così la dannazione dell' originale peccato è demeritoria riferita ad Adamo che per noi demeritò.

Tertio; quia homo malus cessans ab actione vel per somnum vel alio modo, habet in se aliud propter quod vituperetur et supplicio dignus habeatur.

Il biasimo che si dà a quell'uomo si riferisce alle azioni libere colle quali egli si pose in quello stato, ma niuno negherà perciò che quello stato sia moralmente cattivo, benchè nel dormiente almeno, necessario.

Quarto: quia Scriptura non tantum propter actus, sed et propter habitus pravos homini comminatur exclusionem a Regno coelorum; ut I Corinth. 6, ubi dicitur, quod « neque avari, neque ebriosi, neque rapaces » (quae habitum non actum nomina sunt) « regnum Dei possidebunt. »

Quinto, quod eadem Scriptura non tantum propter actus bonos, sed et propter habitus promittat homini Regnum coelorum, ut Matth. 5 *dicuntur « beati pauperes spiritu, « mites, misericordes, pacifici etc., quoniam ipsorum est Regnum coelorum. »*

Egli è vero che la dannazione consegue ad un' anima infetta da' vizii anche considerata questa infezione in se stessa, senza riferirla alla causa libera che la produsse; ma solo riferita a questa causa, quella dannazione dicesi meritata, e ne viene così giustificato Iddio, come ottimo autore di una natura

che da se stessa liberamente decadde. Quanto poi alla giustizia ed alla santità, egli è certo che trae seco, per se stessa considerata, nell'ordine eterno delle cose, la beatitudine; e Iddio non ha bisogno di giustificazione se vuol donar questa e quella, informando la volontà della sua creatura pienamente di se, senza lasciargli nè pure la possibilità morale di contraddire a sì generosa comunicazione di bene, onde lo Suarez scrive: *Certum est absolute et simpliciter loquendo, ac nulla facta suppositione, posse Deum sanctificare animam rationalem in eodem istanti, quo illam creat, infunditque corpori, sicut sanctificavit Adamum, et santificaret omnes ejus posteros si is non peccaret* (1), e come fece con MARIA sua madre. Il che tutto dimostra darsi una moralità *necessaria* informante e attraente la volontà, e la volontà cooperante e consenziente, senza l'esercizio della libertà d'indifferenza.

Sexto, ex eo quod Augustinus dicit Lib. (*De Perfect. just. cap.* 2) *avaritiam vitium esse, id est* « QUALITATEM « *secundum quam malus est animus, etiam tunc quando* « *nihil agit, unde rapinae vel avaritiae serviat.* » *Et lib.* 2 (*contra Julianum cap.* 5) *ubi manifeste asserit, quod non actus tantum, sed et habitus hominem reum faciat, sitque justi supplicii meritum. Apertissime vero lib.* (*De Bono conjugali cap.* 21) *ubi sic ait: « Sicut non est impar meritum patientia in Petro qui passus est, et in Joanne qui passus non est; sic non est impar meritum continentiae in Joanne, qui nullas expertus est nuptias, et in Abraham qui filios generavit. Sed continentiam Joannes in opere, Abraham in solo habitu habebat.*

Sulle quali parole si debbono fare le stesse osservazioni che sulle precedenti; cioè che il PECCATO, ed il BENE MORALE si trova indubitatamente anche nell'*abito*, che è cosa di natura sua necessaria, e ha la sequela del *male* e del bene eudemonologico; ma che, in quanto alla COLPA ed alla LODE, quella si rifonde sempre in quegli *atti liberi*, che quegli abiti cagionarono.

---

(1) *Mysteria Vitae Christi.* In Q. XXVII, art. II, Disp. III, sect. V.

Ma gli abiti son difficili ad osservarsi e a perscrutarne la natura: onde sfuggono facilmente al pensiero degli uomini, benchè non a quello di Dio. Questo non dissi io solo (1); ma l'Estio ancora il vuol ben considerato, così concludendo il suo ragionare. *Quamvis igitur apud homines, qui ea sola vident quae foris apparent, praemium non habeat habitus bonus in mente latens, neque supplicium recipiat habitus malus; sed solae externae actiones vel bonae vel malae: apud Deum tamen qui corda intuetur, sicut actiones internae ita et habitus, qui sunt* VELUT CONTINUI QUIDAM ACTUS INTERNI, *retributionem accipiunt* (2).

Passiamo ora ad esaminare la seconda questione.

Questione II

Se nel presente ordine di cose intervenga di fatto un male morale, quanto alla sua causa prossima o al suo soggetto, necessitato.

219. Da tutte le cose fin qui ragionate evidentemente si dee conchiudere, che la risposta affermativa a questa questione, in generale, è DI FEDE. Solamente può aver luogo l'opinione teologica in determinare alcuni casi speciali, ne' quali s' avveri o no quella necessità.

Che dunque sia di fede in generale, che v' abbia realmente un male morale, nella sua causa prossima e nel suo soggetto (la volontà), necessitato, si prova,

1° Dall' esser di fede, che i demoni ed i dannati sono in istato di peccato, del qual peccato in cui perdurano la causa prossima ed il soggetto è la loro perversa volontà;

2° Dall' esser di fede, che il bambino che nasce, prima di ricevere il battesimo, ha in sè il peccato originale, male morale, consistente in un' avversione a Dio della sua volontà, la qual volontà si mette colla stessa generazione in quell' at-

---

(1) Veggasi qual censura inurbana mi faccia l' autore dell'*Esame critico* (Art. II, 29 e segg.) per avere io detto nel *Trattato della Coscienza* esser difficile a decidere colla sola osservazione sopra se stesso, se la nostra volontà possa soggiacere ad una forza che la pieghi necessariamente.

(2) In II Sent. Dist. XXX, § VIII.

teggiamento per l'attraimento della carne; onde anche qui la causa prossima è necessitata; e il soggetto necessitato.

Da questo poi avviene, che tutto il genere umano per se stesso considerato, quale è costituito dalla generazione, dicesi dall'Apostolo MASSA CORRUPTA, di corruzione non già fisica solamente, ma anche morale; come pure vien provando l'Apostolo, colle antiche Scritture che accennano gli effetti, che provano la natural corruzione, *Causati enim sumus*, dice, *Judaeos et Graecos* OMNES SUB PECCATO ESSE; *sicut scriptum est*: QUIA NON EST JUSTUS QUISQUAM: *non est intelligens, non est requirens Deum* (1). *Omnes declinaverunt, sicut inutiles* (2) *facti sunt; non est qui faciat bonum* (3): *non est usque ad unum. Sepulcrum patens est guttur eorum* ecc. (4). Laonde S. Giovanni parlando della natura umana: *Si dixerimus, quoniam non peccavimus:* MENDACEM FACIMUS EUM, *et verbum ejus non est in nobis* (5).

Tutto il genere umano dunque, di sua natura, e senza la grazia di Cristo, soggiace ad un MALE MORALE NECESSARIO, benchè libero nella causa remota (6); male che di sua natura lo perde eternamente, se Cristo non entra a salvarlo: indi la NECESSITÀ ASSOLUTA DELLA REDENZIONE e della grazia per conseguir la salute, secondo la definizione della Chiesa: *Si quis hoc Adae peccatum, quod origine unum est, et propagatione et non imitatione transfusum omnibus, inest unicuique proprium, vel per* HUMANAE NATURAE VIRES, *vel per aliud remedium asserit tolli, quam per* MERITUM UNIUS MEDIATORIS DOMINI NOSTRI JESU CHRISTI, *qui* NOS DEO RECONCILIAVIT *in sanguine suo, factus nobis justitia, sanctificatio et redemptio; aut negat ipsum Christi* JESU *meritum per baptismi sacramentum in forma Ecclesiae rite collatum, tam*

---

(1) Non è chi cerca Dio in un modo perfetto, colle sue proprie forze.

(2) Si dicono *inutili* non ottenendo per sè soli il fine, pel quale sono stati creati.

(3) Il *bene* perfetto, che solo è pienamente bene.

(4) Rom. III, 9-23.

(5) I, Jo. I, 10.

(6) Abbiam veduto accordarcelo il P. Desirant, e il P. Bernardo De Rubeis al di là di quello che noi vogliamo. Ved. add. C. XVI, a. VI.

adultis, quam parvulis applicari; anathema sit: quia NON EST ALIUD NOMEN SUB COELO DATUM HOMINIBUS IN QUO OPORTEAT NON SALVOS FIERI (1).

Questo MALE MORALE NECESSARIO, a cui tutto l'uman genere soggiace dall'origine sua, trae seco, di sua natura, cioè prescindendo dalla virtù di Cristo che accorre a impedirlo, delle REE CONSEGUENZE MORALI NECESSARIE. Anche questo è di fede in generale parlando, e solamente entra l'opinione teologica, quando trattasi di determinare i confini di queste *ree conseguenze necessarie.*

220. Alla fede appartiene.

I° Che l'uomo per se solo, senza l'aiuto della grazia di Cristo, non può, assalito da gravi tentazioni, star lungamente senza cadere in qualche peccato; ossia non può adempiere a pieno, di continuo, e in ogni possibil cimento, la legge naturale. « È certo, dice S. Alfonso (2), che senza l'aiuto della « grazia è impossibile l'osservanza della legge, come dichiarò « contro i Pelagiani Innocenzo I, dicendo: *Necesse est, ut « quo (Deo) auxiliante vincimus, eo non adjuvante* VIN- « CAMUR (3). E lo stesso dichiarò Celestino Papa » (4). Di che S. Paolo, non alludendo solo al peccato d'origine, ma anche a' peccati attuali, dice: *Omnes enim peccaverunt et egent gratia Dei* (5). Poichè quantunqne con tali peccati, se fos-

---

(1) Sess. V. De Pecc. Orig. c. III.

(2) *Del gran mezzo della Preghiera* ecc. P. II, c. II.

(3) *Ep. ad Conc. Cartag.*

(4) *Ep. ad Gallos*, n. 6.

(5) Dimostra S. Paolo nella lettera ai Romani la necessità della redenzione anche da' peccati attuali di cui era infetto il mondo (c. II-V), e dice che nè pure a'Giudei valse aver la legge, non avendo essi avuto forze da adempirla pienamente, ed essa, inadempita, porta l'ira, e la morte, *Lex enim iram operatur;* laonde anche per questo nè pur essi non poterono giustificarsi *ex operibus*, ma solo ricorrendo alla redenzione e alla misericordia di Cristo. Dice quindi, che tutta la beatitudine dell'uomo si riduce non alla giustizia propria, ma al PERDONO che può ricever da Dio, *Beati quorum remissae sunt iniquitates, et quorum tecta sunt peccata* (c. IV). Laonde il Concilio di Trento descrivendo il modo come gli adulti si preparano alla giustificazione, li suppone anche rei d'attuali peccati, dicendo che si dispongono a riceverla, *dum* PECCATORES SE ESSE INTELLIGENTES, *a divinae justitiae timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandum* DEI MISERICORDIAM *se convertendo, in spem eriguntur, fidentes Deum sibi*

sero necessarie conseguenze dell'originale, l'uomo, non demeritasse, come non demerita coll'originale; tuttavia ne contrarrebbe deformità morale; e questi peccati insieme coll'originale, di cui sarebbero un naturale sviluppo, lo terrebbero nello stato d'ingiustizia e di perdizione.

II° Che l'uomo colle forze sue naturali, nè colle opere può acquistarsi la giustificazione in cospetto a Dio, o la salute eterna (1), e nè pur muoversi colla sua sola libera volontà verso quella giustizia che è tale agli occhi di Dio (2);

III° Che l'uomo, anche così giustificato, non può perseverare nella giustizia senza uno speciale aiuto di Dio (3).

221. Tanto impotente è l'uomo senza la grazia. Rimane a parlare della distribuzione, che fa Iddio di questa grazia del Salvatore sì necessaria agli uomini. Anche qui alcune cose sono di fede, altre appartengono alle opinioni delle scuole teologiche.

222. Intanto egli è certo

---

propter Christum propitium fore; illumque tanquam OMNIS JUSTITIAE FONTEM *diligere incipiunt: ac propterea moventur* ADVERSUS PECCATA *per odium aliquod et detestationem, hoc est, per eam poenitentiam, quam ante baptismum agi oportet; denique dum proponunt suscipere baptismum,* INCHOARE NOVAM VITAM, *et servare divina mandata.* (Sess, VI. De justif. c. VI). Che se gli uomini potessero, benchè con difficoltà, osservare *quoad substantiam* TUTTI e SEMPRE i naturali precetti, senza la grazia divina, egli è chiaro che avrebbero di che gloriarsi nella loro propria natura, e non si potrebbero più applicar loro le parole di S. Paolo, *Quid habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris?* E in tal caso altresì avverrebbe, che l'operare d'un uomo privo della grazia di Cristo potrebbe essere, quanto alla sostanza de' precetti, ugualmente giusto, dell'operare d'uno aiutato dalla grazia, differendo l'operare di questo, solo *quoad modum;* il che è assurdo.

(1) Concil. Trid. Sess. VI, can. 2.

(2) Ivi, cap. V. — *Neque tamen sine gratia Dei movere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit.*

(3) Ivi, can. 22. — Vi sono de' teologi che sostengono che senza la grazia l'uomo non può fare nessun' opera nè pure spettante alla morale naturale, che sia buona compiutamente, *non solum ratione objecti, sive officii* (che niun v'ha de' cattolici che lo neghi) *sed etiam ratione omnium circumstantiarum, finis praesertim.* Questa sentenza fu sostenuta, dopo il Vasquez, il Noris ed altri, da Niccolò Francesco Le Clerc de Beauberon vice-Decano della facoltà teologica di Caen nel suo eccellente Trattato *De Gratia.* Gli fu messa addosso la solita taccia di giansenista, ma non solo ne fu purgato da un giudizio della facoltà della Sorbona, ma altresì compensato ampiamente da un Breve di Pio VI.

I° Che Iddio non è obbligato per titolo di giustizia a dare la sua grazia a nessuno, sicchè qualor anco tutto il genere umano fosse lasciato alla sorte che gli toccherebbe in conseguenza del peccato del primo padre, e de' peccati che i singoli uomini commettessero a imitazione di lui, niuna ingiustizia vi sarebbe da parte di Dio;

II° Che quindi Iddio è libero padrone di scegliere quelli che vuole, a cui dare i suoi doni, e l'eterna gloria fra i perduti, il che divinamente dimostra l'apostolo colla figura de'due figliuoli d'Isacco dicendo, *Cum enim nondum nati fuissent, aut aliquid boni egissent, aut mali (ut secundum electionem propositum Dei maneret), non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei: Quia major serviet minori, sicut scriptum est: Jacob dilexi, Esau autem odio habui.* E soggiunge, a mostrare quant'è libera e gratuita la divina chiamata; *Quid ergo dicemus? nunquid iniquitas apud Deum? Absit. Moysi enim dicit: Miserebor cujus misereor: et misericordiam praestabo cujus miserebor. Igitur non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei.* Dice che la salute non viene dal volere e dal correre degli uomini: perchè non vi ha persona che senza l'aiuto di Dio, voglia e corra come bisogna. Laonde giustamente rivolto all'uomo peccatore e impotente l'Apostolo così favella: *O homo, tu quis es, qui respondeas Deo? Nunquid dicit figmentum ei, qui se finxit: Quid me fecisti sic? An non habet potestatem figulus luti, ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam?* (1).

223. E su questa gratuita elezione egli è uopo aver presente, come S. Agostino la discorre a confusione de'Pelagiani, discorso pe'nuovi teologi opportunissimo.

Egli pone per primo fondamento, che qualunque essi sieno i giudizi di Dio, sono giusti, anche se l'altezza di sua giustizia fosse a noi del tutto inintelligibile, *Satis sit interim Christiano* EX FIDE ADHUC VIVENTI *et nondum cernenti quod perfectum est, sed ex parte scienti, nosse vel* CREDERE *quod neminem Deus liberet nisi* GRATUITA MISERICORDIA *per Do-*

---

(1) Rom. IX, 11-21.

minum nostrum JESUM *Christum, et neminem damnet nisi* AEQUISSIMA VERITATE *per eumdem Dominum nostrum* JESUM *Christum* (1).

Pone per secondo fondamento, che qualor anco Iddio non desse ad un uomo la sua grazia, e così costui perisse necessariamente, o pel solo peccato originale, o anche per altri peccati da questo fonte promananti, non avrebbe tuttavia ragione di lagnarsi, anche unicamente *quia ex ea massa facta sunt* (*vasa irae*), *quam propter unius peccatum, in quo omnes peccaverunt, merito Deus, justeque damnavit* (2). E non deduce questo vero dai corti giudizii dell'umano ragionamento, ma dalle scritture, dalla fede della Chiesa cattolica, e dalla ragione teologica. Poichè osserva, che dicendo il contrario ne verrebbe l'assurdo, che la grazia fosse da Dio dovuta, e non fosse quindi più grazia. Pongasi dunque l'ipotesi, che Iddio, come potrebbe farlo, negasse ad un uomo discendente d'Adamo e quindi peccator per natura, il dono della sua grazia. Questi ed avrà l'originale infezione sopra di sè, e non potrà adempire perfettamente i divini precetti, onde dovrà necessariamente peccare (3). Ora potrà egli scusarsi al tribunale di Dio dicendo che è condannato per necessità? Non potrebbe scusarsene, per quantunque misterioso possa parer questo dogma all'umana miopia, e ripugnante all'umana superbia, *Nam*, dice S. Agostino, *si excusatio illic justa esset, non inde jam gratia, sed justitia liberaret*, e soggiunge con quella immobile persuasione, che sola infonde la fede, e sol la parola dell'eterno crea nell'animo de' fedeli, *Cum vero non liberat, nisi gratia, nihil justum invenit in eo, quem liberat*, NON VOLUNTATEM, NON OPERATIONEM, NON SALTEM JUSTAM EXCUSA-

---

(1) Ep. CXCIV ad *Sixtum*, che fu poi Papa, n. 23

(2) Ivi.

(3) Il can. V del Concilio del 418 contro i Pelagiani approvato dalla Sede Apostolica dice: *Item placuit, ut quicumque dixerit, ideo nobis gratiam justificationis dari, ut quod facere per liberum jubemur arbitrium, facilius possimus implere per gratiam, tanquam etsi gratia non daretur, non quidem facile, sed tamen possimus etiam sine illa implere divina mandata, anathema sit. De fructibus enim mandatorum, Dominus loquebatur, ubi non ait, sine me difficilius potestis facere, sed ait « sine me nihil potestis facere ».*

TIONEM: *nam si haec justa est, quisquis eâ utitur*, MERITO, *non* GRATIA *liberatur. Novimus enim liberari per gratiam Christi quosdam etiam eorum qui dicunt, « Quid adhuc conqueritur? nam voluntati ejus quis resistit »* (1). *Quae si justa est excusatio, non jam* GRATUITA GRATIA, *sed propter hujus excusationis* JUSTITIAM *liberantur. Si autem gratia est, qua liberantur, profecto haec excusatio justa non est.* TUNC ENIM VERA GRATIA EST, QUA HOMO LIBERATUR, SI NON SECUNDUM DEBITUM JUSTITIAE RETRIBUITUR (2).

Egli è dunque di fede, che Iddio potrebbe con giustizia lasciare anche tutto il genere umano nella sua propria naturale e NECESSARIA perdizionè (benchè l'umano ragionamento d'alcuni resti qui quale alocco esposto al raggio solare); ed è pur di fede, ch' ella è sua pura GRATUITA MISERICORDIA, se anco a un sol uomo accordi la grazia, colla quale egli viva bene e pervenga alla salute. E nulla di meno, dopo di ciò,

III° È del pari di fede che tanta è la bontà di lui, ch' egli colla volontà sua antecedente e condizionata, ma verissima e sincerissima, *Omnes homines vult salvos fieri* (3). E l'efficacia di questa bontà s' intende chiaramente, qualora si con-

---

(1) Rom. IX, 19.

(2) Ivi, n. 29. — Si fa il santo l'obbiezione: perchè dunque S. Paolo chiami inescusabili i gentili per aver conosciuto Iddio, se nol potevano glorificare come bisognava per salvarsi? (Rom. I, 18) e come Cristo chiami del pari inescusabili gli ebrei che aveano udito la sua predicazione? (Io. XV, 12). Ora benchè avesse potuto rispondere, che non mancava neppure a loro degli aiuti divini, se avessero voluto approfittarsene; tuttavia non volle rispondere così; perchè la risposta non faceva al suo scopo, che era di provare la gratuità della grazia. Egli dunque seguità a parlar secondo l'ipotesi che non avessero avuto gl'interni aiuti; la quale non è in se assurda, perchè se fosse assurda, *non jam gratia, sed justitia liberaret.* Risponde dunque, che i gentili e gli ebrei si chiamano inescusabili, per confondere così la loro superbia, la qual credeva di poter fare il bene, tostochè l'avesse conosciuto. Viene dunque loro risposto: *ex ore tuo te judico.* Ecco, che il bene voi lo conoscevate, o vi fu fatto conoscere, e tuttavia non l'avete operato. Siete adunque inescusabili, anche secondo il vostro giudizio, dee dunque confondersi la vostra presunzione: *Ideo autem divina eloquia eos inexcusabiles dicunt, qui non ignorantes, sed scienter peccant; ut secundum judicium superbiae suae, quo multum confidunt de viribus propriae voluntatis, se inexcusabiles videant: quia de ignorantia jam non habent excusationem suam, et nondum est justitia, cui praesumebant sufficere voluntatem.* Ivi, n. 28.

(3) I, Tim II, 4.

siderino gl' innumerevoli mezzi ch' egli ha fornito di spontaneo moto al genere umano, pe' quali se l' umanità non n' avesse abusato colla più iniqua sconoscenza, potevano TUTTI I SINGOLI UOMINI pervenire all' eterna salute. E primieramente, avendo egli creati o costituiti i capi dell' umana stirpe in istato d' originale giustizia, questo stato fortunatissimo dovea trapassare in eredità a tutti i posteri, se non l' avessero que' primi, di propria loro libera volontà, perduto. Onde a tutti i singoli loro discendenti era destinato da Dio il mezzo sicuro e facile d' esser sempre santi e felici; e se ora più non sono tali, non a Dio, ma a' proprii padri, che hanno guasta l' umana natura, il debbono imputare; nè Iddio va loro debitore perciò di cos' alcuna, lasciandoli ad ogni modo con tutto il loro:

IV° E oltracciò egli è certo, in quarto luogo, che essendo Dio sommamente buono, nè pur avrebb' egli permesso il peccato de' primi padri, se non avesse scorto e provveduto, quanto indi dovea ricevere di splendore maggiore la sua misericordia, e quanto dovea crescere nel cuore de' suoi eletti la riconoscenza e la gratitudine di sua carità e la materia quindi alle lodi che gli avrebbero in eterno cantato. Onde S. Paolo, *Conclusit enim Deus,* dice, *omnia in incredulitate: ut omnium misereatur. Oh altitudo divitiarum sapentiae et scientiae Dei!* (1). E ancora, *Quod si Deus volens ostendere iram et notam facere potentiam suam, sustinuit in multa patientia, vasa irae, apta in interitum,* UT OSTENDERET DIVITIAS GLORIAE SUAE IN VASA MISERICORDIAE, QUAE PRAEPARAVIT IN GLORIAM (2).

224. V° È certo di più, che dopo il fatto adamitico, Iddio offeso, lungi d' abbandonare l' umana natura a se stessa, gratuitamente promise all' uomo disubbidiente un Riparatore, colla *fede* alla qual promessa era annessa la grazia di salvarsi: e questa fede nel Riparatore futuro doveva e poteva passare ai posteri, venendo così dato di nuovo a TUTTI I SINGOLI UOMINI un mezzo affatto gratuito di fuggire dal naufragio universale dell' eterna perdizione. Ma essi liberamente rigettarono anche

---

(1) Rom. XI, 32, 33.
(2) Rom. IX, 22.

questa seconda misericordia; e Iddio dovette con un castigo esemplare, cioè col diluvio, distruggere le generazioni corrotte, che avrebbero tramandato a' loro posteri non più ciò che avevano da Dio ricevuto di salutare, ma ciò che da sè avean contratto di vizioso e di pernizioso. Ora fino al diluvio non può essere perita quella *rivelazione* del futuro Messia consegnata a padri così longevi, che Noè era lungamente vissuto con chi avea per lunghi anni conosciuto Adamo.

225. VI° Iddio fece Noè, uomo giusto, nuovo capo della stirpe umana, e a lui consegnò il prezioso deposito di quella promessa, che conteneva la FEDE, mezzo di salute destinato di nuovo a TUTTI I SINGOLI DISCENDENTI del nuovo patriarca. Che però tutti i singoli uomini si sarebbero salvati, fino alla venuta del Messia, secondo il gran disegno della divina bontà e longanimità, se di quel dono s' avessero voluto prevalere. Ma molti rigettarono per la terza volta col libero arbitrio la profferta salvezza, facendo onta a quella infinita bontà che pur volea tutti salvi, e alla salvezza di tutti, anche prima della venuta del Messia, avea provveduto; onde, abbandonato Iddio, caddero nell'idolatria, smarrendo il limpido lume della rivelazione e della fede, e la grazia annessa. E come dice S. Paolo, *Evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum: dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt. — Propter quod* TRADIDIT *illos Deus* IN DESIDERIA CORDIS EORUM, — *in passiones ignominiae,* — IN REPROBUM SENSUM, *ut faciant ea quae non conveniunt, repletos omni iniquitate, malitia, fornicatione etc.* (1).

226. Ometto d' enumerare la vocazione d'Abramo, e i peculiari mezzi di salute dati al popolo ebreo, ed altri mezzi non mancati del tutto nè pure all' altre nazioni, benchè sien meno conosciuti; e dico in quella vece, esser certo che

VII° Iddio, considerata la sua potenza, poteva, senza trovar ostacolo da parte degli uomini, far tutti gli uomini salvi; nè tuttavia egli volle; ma preferì nella sua sapienza e bontà, di salvare alcuni fra rei per gratuita elezione, permettendo che altri perissero. *Non enim omnes qui ex Israel sunt, ii sunt*

(1) Rom. I.

Israelitae: neque qui semen sunt Abrahae, omnes filii; sed: In Isaac vocabitur tibi semen (1). Nè agli orecchi di tutti pervenne dopo di ciò la parola di Dio; e nè pure dopo Cristo a tutti fu applicato col battesimo il merito della sua passione, come dichiarò il Concilio di Trento, *Verum, etsi ille pro omnibus mortuus est, non omnes tamen mortis ejus beneficium recipiunt, sed ii dumtaxat, quibus meritum passionis ejus communicatur* (2).

227. VIII° È certo quindi ancora, che come non è contro la giustizia e bontà di Dio, che egli permetta la morte de' bambini, non battezzati, nulla togliendo con ciò ad essi, ma non dando loro del suo quanto ad altri; così non si può provare che sia contrario alla sua giustizia e alla sua bontà il lasciar morire altresì degli adulti, a cui non sia stato annunziato il vangelo, dato anche che non avessero aggiunti all' originale, peccati attuali mortali, i quali in tal caso non riceverebbero pena maggiore di quella de' bambini, *Nam*, come dice il Concilio di Trento, *sicut revera homines nisi ex semine Adae propagati nascerentur, non nascerentur injusti cum ea propagatione, per ipsum dum concipiuntur, propriam injustitiam contrahunt; ita nisi in Christo renascerentur, nunquam justificarentur; cum ea renascentia per meritum passionis ejus gratia, qua justi fiunt, illis tribuatur.* Di che si trae la gratitudine che noi, chiamati al banchetto, dobbiamo avere a Cristo, *qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine* (3).

Che se anco degli uomini adulti, a cui non fu annunziato il Vangelo, non potendo colle proprie loro forze eseguire a pieno la legge naturale, cadessero ne' peccati, in quanto ciò avvenisse loro per necessità, non n' avrebbero colpa; ma que' peccati sarebber pena dell' antica colpa, tralci dell' originale infezione. Nè però sarebbe men vero, che le loro volontà fossero inordinate e malvagie, ed essi conseguentemente dannati della dannazione del peccato d' origine. Onde S. Agostino osserva, ch' essi

---

(1) Rom. IX, 6, 7.

(2) Sess. VI, De justif. Cap. III.

(3) Sess. VI, De justif. Cap. III.

non potrebbero recar per iscusa, *Quid nos fecimus, qui male vivimus, quandoquidem gratiam unde bene viveremus, non accepimus;* perocchè ciò non distrugge il fatto, che vivon male, cioè, per propria volontà, *Non possunt veraciter dicere, nihil mali se fecisse, qui male vivunt. Si enim nihil mali faciunt, bene vivunt. Si autem male vivunt,* DE SUO *male vivunt,* VEL QUOD ORIGINALITER TRAXERUNT, VEL QUOD INSUPER ADDIDERUNT. *Sed si vasa sunt irae, quae perfecta sunt ad perditionem, quae illis debita redditur, sibi hoc imputent, quia ex ea massa facta sunt,* QUAM, PROPTER UNIUS PECCATUM, *in quo omnes peccaverunt,* MERITO DEUS JUSTEQUE DAMNAVIT (1). In somma coll'esser malvagia la volontà per natura, non per una sua propria elezion precedente, non è men vero ch'ella sia malvagia, e che vivendo male, DE SUO MALE VIVAT; ma è vero in pari tempo, che tal morale malvagità è pena, e sciagura, non colpa; e trae dietro a se un male fisico minore di quello che è dovuto alla colpa. Il che riesce difficile a intendere da certuni, i quali pongono il caso di cui si parla in modo alieno dal vero: immaginano cioè quell'impotenza di fare il bene in un uomo, che pur vorrebbe il bene, e che si sforza di farlo, e non può, e perciò cade. Non trattasi, si noti bene, di questo. Colui ha già una volontà incipiente buona: e però s'egli brama, se seco combatte, se prega, sarà aiutato certo da Dio. Chi ne può dubitare, essendo Iddio ottimo? Egli acquisterà certamente tutte le forze che gli bisognano; niuno Iddio abbandona di quelli che a lui ricorrono, e desiderano sinceramente di potere quel che non possono. Ora il caso di cui si parlava è tutt' altro. Trattavasi d' una volontà che non desidera punto il bene, ma al male aderisce; onde di colui che ha tal volontà si può dire col santo dottore: *Unde non obediet nisi sua pessima voluntate*? Ora, se questo è lo stato di un uomo, da qualunque cagione provenga, foss' anco dal solo vizio *quod originaliter traxit,* gli è chiusa, fino che così rimane, la porta del cielo; e s'avvera sempre, che *inexcusabilis est omnis peccator, vel reatu originis, vel additamento etiam propriae voluntatis, sive qui novit, sive qui ignorat;*

(1) Ep. CXCIV ad Sixt. 22.

sive qui judicat, sive qui non judicat. Quia et ipsa ignorantia in eis qui intelligere noluerunt, sine dubitatione peccatum est; in eis autem qui non potuerunt, poena peccati. Ergo in utrisque non est justa excusatio, sed justa damnatio (1). Di che ognuno che ben intende conoscerà, che il mal morale e la dannazione non vien che dall'uomo, avverandosi il *perditio tua ex te Israel*; e la misericordia e la salvazione vien solo da Dio; avverandosi il *tantummodo in me auxilium tuum* (2). E quantunque Gesù Cristo sia morto per tutti affatto gli uomini, non solo per gli eletti, come dissero gli eretici, e dalla sua morte ricevano tutti qualche salutare influenza (3), e a tutti altresì egli profferisca il lume e la grazia, come il sole che a tutti universalmente risplende; tuttavia per proprio difetto, come dicevamo, si perdon non pochi; nè il cieco può lamentarsi del sole se nol rallegra, ma piangere piuttosto l'imperfezione e il vizio della propria natura; quantunque le viziose volontà, di cui favelliamo, nè pure compiangano se stesse per essere moralmente cieche; ma solo si lagnino della fisica pena, che al loro vizio morale s'aggiunge. E tuttavia non è da credere che questo stesso male permetta la divina bontà, se non per cavarne un ben maggiore. Poichè questa crediamo l'unica ragione per la quale Iddio, o ritenga le sue grazie, o ne dia di minori, così esigendo il bene maggiore e l'ordine della sua infinita sapienza (4).

---

(1) Ep. CXCIV, n. 27.

(2) Os. XIII, 9.

(3) Ved. addietro il c. XV.

(4) Vedi ciò dichiarato più ampiamente ne' saggi di Teodicea di A. Rosmini. — Tocca questa ragione anche S. Alfonso traendola da S. Tommaso: « Dio colla sua vo« lontà antecedente vuol tutti salvi, dic' egli, e perciò ha dati già i mezzi universali per « salvarsi tutti; questi mezzi poi alle volte non hanno il loro effetto, o per ragione della « propria volontà di coloro, che non vogliono avvalersene, o per ragione che altri non « possono avvalersene a riguardo delle cause seconde (come sono le morti naturali « de' bambini), il corso delle quali cause non è tenuto Iddio ad impedire, avendo il tutto « disposto secondo i giusti giudizii della sua general Provvidenza; tutto ciò si racco« glie da quel che dice S. Tommaso (I, Q. XXII, a. II, ad 2). Gesù Cristo ha offerto i « suoi meriti per tutti, e per tutti ha istituito il battesimo. L'applicazione poi di questo « rimedio della salute, in quanto a' bambini che muoion prima che sian capaci di ra« gione, non viene già impedita per volontà diretta di Dio, ma per volontà meramente « permissiva; poichè essendo egli Provisor generale di tutte le cose, non dee disturbare « l'ordine generale, per provvedere al particolare. » (Del gran mezzo della preghiera, part. II, cap. I).

228. IX° È certo del pari, che a tutti quelli che hanno pur conseguita la giustificazione, non possono più mancare gli aiuti senza lor colpa, all'eterna salute, assicurata loro da'meriti e dall'orazione di Cristo (1), bastando la minima porzione di grazia, come dice S. Tommaso, a vincere tutte le tentazioni (2), e dicendo S. Giovanni, *Omnis qui natus est ex Deo peccatum non facit* (3), il che si può spiegare: « non è mai necessitato a peccare. » Laonde non è giammai impossibile ai giustificati l'adempimento de'divini precetti, se pregano, secondo il canone del sacro Concilio, *Si quis dixerit Dei praecepta homini etiam justificato et sub gratia constituto esse ad observandum impossibilia: anathema sit* (4). Perocchè, *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo movet et facere quod possis, et petere quod non possis, et adjuvat ut possis* (5).

X° Dee ancora affermarsi, che tutti quelli che dopo giustificati pel battesimo, caddero in colpa mortale, possono di nuovo ricever la grazia, ricorrendo al sacramento della penitenza, fonte di nuova grazia aperto sempre per essi da Cristo. Oltre di che coll'orazione possono impetrare la grazia loro necessaria, quantunque non possano meritarla. La fazione però di Teologi, i cui errori in questo scritto vogliam mostrare, eccedettero anche in questo fino a sostenere cosa probabile, che la sola attrizion naturale basti a giustificar l'uomo, in manifesta opposizione al Concilio di Trento (6), onde anche tale dottrina razionalistica fu dannata dal Papa Innocenzo XI (7).

---

(1) *Non pro mundo rogo, sed pro his, quos dedisti mihi. — Non pro eis autem rogo tantum, sed et pro eis qui credituri sunt per verbum eorum in me.* Io. XVII, 9, 29.

(2) *Minima gratia potest resistere cuilibet concupiscentiae et vitare omne peccatum mortale quod committitur in transgressione mandatorum legis: minime enim charitas plus diligit Deum, quam cupiditas millia auri et argenti.* S. III, LXX, IV.

(3) I. Io., III, 9.

(4) Sess. VI. De justif. can. XVIII.

(5) Ivi, cap. XI.

(6) *Si quis dixerit sine praeveniente Spiritus sancti inspiratione, atque ejus adjutorio hominem poenitere posse ut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur, anathema sit.* Sess. VI, De justif. can. III.

(7) Col decreto 2 marzo 1679. Prop. LVII. *Probabile est, sufficere attritionem naturalem.... et modo honestam.* — A noi pare, che l'uomo colle forze sue naturali possa avere un natural dispiacere de' suoi peccati. Di più, non perdendo il Cristiano col peccato la fede, nè il carattere, ch' egli possa pentirsi *ex motivo fidei.* E quindi concepire

XI° Di più, è ancor certo non pugnare nè colla giustizia nè colla bontà divina, che il numero delle grazie, ch' egli conferisce a' peccatori ostinati, sia limitato, e determinato in modo, che scorso quel numero, egli permetta, o che sieno sorpresi dalla morte, o indurati, non *immittendo malitiam, sed non impartiendo misericordiam* (1). Dove si noti bene, che tutti quelli che vogliono o sperano, possono sempre salvarsi; non verificandosi l' induramento se non in quelli che più non vogliono e che disperano, sicchè nessuno può dire veramente: io voglio, e non posso.

229. XII° E del pari, è certo non opporsi nè alla giustizia nè alla bontà di Dio, che ad alcuni non sia annunziato sufficientemente il vangelo, avvenendo ciò di fatto; come poniamo rispetto agli abitanti d' America e d' altre isole, che vissero in esse prima che fossero scoperte, o in altre ancor da scuoprirsi; giacchè la provvidenza divina, nella sua infinita sapienza e bontà, predispose i tempi e i momenti, ne' quali a ciascuna nazione sia annunziato il vangelo; forse acciocchè abbian prima una cotal preparazione rimota, come pare dal detto di Cristo agli Apostoli: *Levate oculos vestros, et videte regiones: quia albae sunt jam ad messem* (2), prevedendo forse, che non sarebbe ben ricevuta da essi la parola di Dio, e che quindi non servirebbe che ad aggravare le colpe di quelli, a cui fosse annunziata, e da cui fosse ripulsa.

XIII° Indubitato è pure, che quelli, che non giungono alla giustificazione e alla fede, periscono, perciocchè, *Quicumque vult salvus esse, ante omnia opus est ut teneat*

---

un desiderio di essere giustificato, il qual basti per iscorgerlo a'piedi del confessore. Ci pare dopo di ciò, che cominciata la sua confessione, probabilmente Iddio gli conferisca la grazia di quell'attrizione soprannaturale, che s' esige in preparazione alla grazia del Sacramento; giacchè alla semplice confessione, come parte integrale del Sacramento, pare annessa qualche grazia dispositiva del penitente alla giustificazione. — Similmente a noi pare, per la ragione stessa che non viene meno il dono della fede al Cristiano per aver perduta la grazia, ch'egli possa pregare con lume di fede; nel qual caso anche sussegua l' aiuto della grazia perfezionante la sua orazione. Le quali opinioni noi siamo pronti a ritrattare, se non fossero conformi agl' insegnamenti della Chiesa.

(1) S. Aug. Ep. CXCIV, n. 14.

(2) Io. IV, 35.

catholicam fidem (1); non quasichè l'infedeltà loro negativa sia colpa; ma pel peccato originale, e pe' loro peccati attuali. Laonde la fede soprannaturale è di necessità di mezzo, necessaria alla salvazione, *Non secus ac Baptismus et Poenitentia lapsis post baptismum dicuntur necessaria necessitate medii ad salutem, eo quod non solum ad salutem conducant, sed etiam sint medium usque adeo necessarium, ut* ETIAMSI INCULPABILITER OMITTANTUR, *salus non possit obtineri* (2). Ed anche qui la fazione de' nostri teologi detraendo alla grazia divina, soverchiamente attribuirono alla natura, ed alla libertà, volendo che basti a giustificar l'uomo questo solo, ch' egli creda di quella fede che aver si può dal testimonio delle creature, ed alla sola esistenza di Dio, senza la fede esplicita in Dio come rimuneratore del bene e del male (3); dottrina razionalistica, e giustamente anch' essa da Innocenzo XI proscritta.

XIV° Nè meno si può dubitare, che a tutti quelli, a'quali è proposto sufficientemente il Vangelo, sia data altresì la grazia con cui possano credervi; giacchè le parole di Cristo: *Qui vero non crediderit condemnabitur* (4), indicano sufficientemente quella giudiciale condanna, che suppone la colpa, la quale aver non potrebbero, se rimanesser privi della grazia sufficiente per credere. Di più, a tutti quegl'infedeli, a cui Iddio dà delle grazie attuali dispositive alla giustificazione, non può pensarsi che lasci poi mancare i mezzi necessarii di pervenire effettivamente fino alla giustificazione, foss' anco bisogno di mandar loro per miracolo un Apostolo, o un Angelo ad annunziare loro il vangelo, acciocchè *excitati divinâ gratiâ et adjuti, fidem ex auditu concipientes libere moveantur in Deum, credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt* (5), e così pervengano a ricevere, almeno in voto,

---

(1) Simbolo di S. Atanasio.

(2) Viva, Prop. XII, Innoc. XI.

(3) Prop. XXIII. *Fides late dicta ex testimonio creaturarum similive motivo ad justificationem sufficere.* — XXII. *Nonnisi fides Unius Dei necessaria videtur necessitate medii, non autem explicita Remuneratoris.*

(4) Marc. XVI, 16.

(5) Conc. Trid. Sess. VI, de justif. cap VI

quel battesimo che è *sacramentum fidei, sine qua nulli unquam contigit justificatio* (1). Oltre di che, anche l'orazione d'un infedele, benchè meritar non possa, può però impetrare; ed egli può altresì dimandare nella sua orazione la naturale giustizia, sentendosi rispetto a questa in quella condizione che descrive l'apostolo, dicendo, *Velle, adjacet mihi, perficere autem bonum non invenio* (2). Poichè non supera le forze della natura il volere la naturale giustizia, con una volontá universale, cioè ancor piccola, e priva di forza pratica a perfezionare tutto il bene che l'umana ragione dimostra. Ed una tale volontà, ossia volizione attuale, benchè inefficace ad operare pienamente il ben naturale, può però guidare l'orazione della creatura al suo Creatore naturalmente conosciuto; il quale in tal caso non mancherebbe d'aggiungere per sua pura misericordia i suoi aiuti, implicitamente in quell'orazione dimandati. Se dunque gli atti della volontà (3) d'un infedele fossero naturalmente sì buoni, da desiderare la naturale giustizia, da dimandarla, ed isforzarsi, quanto può, ad adempirla, sarebbe costui, non punto io ne dubito, da Dio soccorso. Perocchè, come dice S. Agostino, *ut meliores gigneret, quam ipse* (Adam) *esset, non erat aequitatis, sed ex conversione ad Deum ut vinceret quisque supplicium, quod origo ejus ex aversione meruerat, non solum volentem non prohiberi, sed etiam adjuvari oportebat* (4). Ma dubito però assai, che,

---

(1) Ivi, cap. VII.

(2) Rom. VII, 18.

(3) Parlo di atti singoli della volontà naturale, perchè quantunque riconosca che S. Agostino insegni, che l'uomo senza la grazia cada necessariamente nel disordinato amor di se stesso, grecamente detto φιλαύτια, tuttavia parmi che non si debba intendere d'ogni singolo suo atto, come l'intendono certi teologi, ma solo del complesso de'suoi atti. Oltracciò avverto, che questi atti singoli buoni ch'io attribuisco alle forze del libero arbitrio suppongono l'aiuto di Dio come Creatore, Conservatore e Provvisore dell'uomo, senza il quale, l'uomo è affatto niente. Nè basta che Iddio conservi all'uomo l'esistenza per far degli atti naturalmente buoni; ma egli dee di più come autore della natura aiutarlo a farli, facendoli in lui, senza di che *Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum. Si quid autem homo habet veritatis atque justitiae, ab illo fonte est, quem debemus sitire in hoc eremo, ut ex eo quasi guttis irrorati — non deficiamus in via.* S. Aug. in Io. Tract. V.

(4) De lib. Arbitr. III, 55.

senza la grazia, possa la mente d'un uomo sollevarsi a sì alto pensiero di domandare al Creatore il dono della giustizia, benchè naturale. Se questo è possibile, sarà possibile a ben pochi; poichè naturalmente l'uom si persuade, essere la virtù riposta nel proprio arbitrio: e pare che solo un raggio superno ci abbia insegnato a conoscere il segretissimo e copiosissimo fonte di ogni giustizia e di ogni santità.

230. Che se via più addentro meditar volessimo nelle divine giustificazioni, dandoci Iddio lume a ciò sufficiente, ci convinceremmo di più, che Iddio sempre mosso dalla sua essenziale bontà, ottimo ugualmente si trova e nel dare che fa le sue grazie, e nel negarle altresì; non negandole egli mai, se non per trarne un bene maggiore alle sue stesse creature; il qual bene, per le limitazioni necessariamente inerenti a tutto ciò ch'ebbe principio nel tempo, non si può ottenere senza permettere il male (1), salva almeno la legge di parsimonia, parte essenziale della divina sapienza. Le quali cose tutte rendono in fin manifesto, come alla giustizia contempera Iddio un'ineffabile, pienissima misericordia. *Cum enim*, per usare ancora le parole di S. Agostino, *scriptum sit « Universae viae Do- « mini, misericordia et veritas, »* NEC INJUSTA EJUS GRATIA, NEC CRUDELIS POTEST ESSE JUSTITIA (2).

CAPITOLO XVII.

APPLICAZIONE DELLE DOTTRINE PRECEDENTI A DISCIOGLIER LE DIFFICOLTÀ CHE CONTRAPPONGONO I TEOLOGI RAZIONALISTI.

231. Che si dia adunque un male morale nell'uomo, *necessario* nel suo soggetto (l'uomo), e nella sua causa prossima (la volontà istante), benchè in origine veniente da un pravo esercizio della libera volontà, egli è un vero innegabile, dalla rivelazione insegnato, dall'esperienza e dalla ragion confermato;

---

(1) V. il *Saggio II sulla divina provvidenza* da me inserito negli *Opuscoli filosofici*, vol. I.

(2) De C. D. VII, XXVII.

il qual vero nè offende la divina giustizia, nè ne impedisce la misericordia, a cui apre un campo amplissimo e gloriosissimo. Ma noia tuttavia un vero così luminoso alle pupille di quelli, che più che d'esaltare la bontà divina, si curano di celebrare la umana; onde strillano al vocabolo di *necessità*, come se il solo pronunciarlo, fosse un distruggere quel libero arbitrio, che se in nulla fosse necessitato, certo potrebbe ogni cosa, e non avrebbe più bisogno di Dio.

Oltre questo assurdo teologico, in cui s'urterebbe escludendo ogni necessità dai movimenti della volontà, s'incorrerebbe anche nell'errore filosofico (prolifico di gravi ed erronee conseguenze anche in teologia), che la natura non operasse con leggi fisse sue proprie, o che la volontà non fosse anch'essa una natura, come insegna così apertamente S. Tommaso.

Una di queste leggi della volontà e dell'intendimento, come natura, fu da me espressa in queste parole, che dispiacquero a'nostri teologi inclinati al Razionalismo:

ARTICOLO I.

Dove si espone una legge psicologica, che presiede alla volontà, notissima a chi ha osservato l'uomo.

232. « Nell'uomo è la legge fisica, che al nascere e acuirsi « d'un bisogno, tutte concorrono le potenze, quanto possono, « a soddisfarlo; traendole l'uomo per l'unità sua soggettiva « in soccorso ed aiuto di sè, che da quel bisogno sentesi mo- « lestato. Quindi è che gli stessi bisogni corporei sono occa- « sione all'intendimento di muoversi, accorrendo anch'egli a « cercar modo onde l'uomo sia soddisfatto in quelle sue ne- « cessità: e coll'intendimento muovesi ad una necessariamente « la volontà, che è la potenza di operare in conseguenza di « ciò che s'intende. » (*Tratt. della Cosc.* f. 63, 64) (1).

Nelle quali parole ogni uomo, che un po'si conosca di filosofia, intende chiaramente, che si dichiara la legge della

---

(1) Il signor C. reca questo passo smozzicato, omettendo la definizione della volontà, acciocchè non s'intenda che vi si parla della *volontà semplice* e non della *libertà*.

spontaneità della volontà, e che non vi si parla della *libertà;* ma della *volontà*, la quale viene ivi definita per la potenza di operare in conseguenza di ciò che s'intende.

Le persone poi che non ignorano le dottrine da me premesse sulla semplice libertà, sanno ancora, che la *libertà*, è una forza dell'anima DOMINATRICE E DETERMINATRICE DELLA VOLONTÀ, avendo io definita la libertà per « la potenza di determinare le volizioni » o sia « di eleggere tra le volizioni diverse e contrarie » (*Antropologia* Lib. III, Sez. II, C. IX).

Coll'esporre dunque le leggi psicologiche, secondo le quali si move la volontà lasciata a se medesima, non si nega, nè si distrugge quella potenza superiore ad essa che LIBERTÀ si chiama, e che è nata a dominare la volontà modificandone ed infrenandone gli spontanei movimenti.

Quindi dopo aver noi parlato di questi spontanei movimenti della *volontà semplice*, passammo a parlare della libertà, definendo quando ella possa impedire que'moti spontanei, e quando non possa.

233. Dicemmo poi, che essa può sempre farlo, qualora abbia tempo d'accorrere, e la rapidezza de'movimenti inferiori spontanei della volontà semplice eccitata non la prevengano, e così esprimendoci: « Di che avviene, che la volontà inferma « non possa sempre sospendere il giudizio pratico ma PRECI- « PITOSAMENTE il pronunzi: la qual FRETTA e PRECIPITANZA « cagiona quell'errore volontario ed efficace, in che abbiamo « veduto consistere il principio di ogni immoralità; poichè la « volontà non può sospendere il giudizio, se non a condizione « ch'essa abbia una ragione di sospenderlo; ma se la ragione « che la induce a pronunciare il suo giudizio è PRESSANTE, « NON LE RESTA IL TEMPO da mettersi sopra di sè, e trovare « una buona ragione di sospendere la sentenza. » E appresso soggiungo: « Certamente altro è il percepire coll'intendimento « un atto particolare che siam per fare, ed altro è l'avere « UNO SPAZIO DI TEMPO conveniente a poterci raccogliere con « noi medesimi, e, paragonato quell'atto colla legge, medi- « tarne l'inconvenienza, e sentirne vivamente la deformità. » Ed ancora: « Ma se l'urgenza della passione e del bisogno « istintivo RAPISCE OGNI TEMPO — forz'è che la volontà stessa

« consenta alla passione, non s'occupi che di lei, non attenda « che a cercarne la soddisfazione qual UNICO FINE CHE LE « STA IMMOBILMENTE PRESENTE » (*Tratt. della Cosc.* f. 64, 65).

234. Il sig. C. all'intendere che la volontà si muova per una legge fisica dietro i bisogni pronuncia questa sentenza: « Che la facoltà dell'intendimento e della volontà debbano per « *legge fisica* accorrere quanto possono per soddisfare agli « appetiti bestiali, è una metafisica, una morale, un'ascetica « di nuovo conio (1). » Ma, con sua pace, fa piuttosto meraviglia che egli non sappia, o non abbia imparato dalla lettura dello stesso libro che censura, che le leggi fisiche a cui obbedisce la *volontà* possono dalla *libertà* esser dominate, purchè non manchino le condizioni necessarie all'operazione di questa potenza, che tiene in sua balìa gli atti stessi della volontà spontanea.

235. E fa meraviglia ancor maggiore, che lo stesso nostro censore confessi poco appresso in altre parole, quel vero, che riprende in noi così acerbamente. Poichè alla facciata 84 del suo opuscolo, nota (*i*) dice così: « La NECESSITÀ poi, (si ammette al « più NEI CASI REPENTINI dietro S. Tommaso (2) che spiegando « questo luogo di Agostino, scrive, *Dicendum quod* CONSUETUDO « FACIT NECESSITATEM non simpliciter; sed in REPENTINIS « PRAECIPUE. » Dove in prima convien notare ch' egli traduce il *praecipue* di S. Tommaso per, *al più*. Siamo qui obbligati di mandare il teologo a consultare il Dizionario. S. Tommaso dicendo, che la consuetudine produce necessità PRINCIPALMENTE negli atti repentini, riconosce poter intervenire una necessità di operare anche in qualche altro caso *non repentino*, e così dice più di quello che diciamo noi, attribuendo noi sempre la necessità alla fretta con cui opera la spontaneità, quando tal fretta non lascia tempo alla ragione od alla libertà di accorrere e sovvenire all'uomo.

236. In secondo luogo con ciò ritratta quello che avea detto prima, quando parlando del passo di S. Agostino che S. Tommaso interpreta della necessità in *repentinis praecipue*

---

(1) Facc. 104 (*u*).

(2) *De Malo* Q. VI, art. unic. ad 24.

scrivea con una piena generalità di parole così: « I DOTTORI « CATTOLICI sono soliti a interpretare questo passo di Agostino « non di una necessità semplice e strettamente detta, ma di « una difficoltà grande (1). » Convien dire che S. Tommaso non sia un *Dottore cattolico*, secondo il nostro C., giacchè, per sua confessione interpreta quel passo diversamente da quel che fanno i dottori cattolici.

237. Finalmente ognuno può vedere, se la dottrina di S. Tommaso d'accordo con quella di S. Agostino, che *consuetudo facit necessitatem in repentinis praecipue* sia o non sia uguale a quella da noi esposta ne'passi surriferiti, ne'quali si riconosce necessità la dove « l'urgenza della passione e del bisogno istintivo RAPISCE OGNI TEMPO. »

238. Se non che il C. con tuono quanto insultante, altrettanto menzognero continua così: « Il Rosmini però ama di « tenersela più strettamente con Bajo, e non solamente riconosce « una stretta necessità; — ma, SENZA DISTINGUERE CASI REPEN- « TINI, O NO, vuole che, in tale stato, la volontà non valga « a far deliberazione, ma si dia giù per un cotal cieco istinto « nel male ! ! ! (2)

239. Io dimando compatimento al lettore cortese, se in questo e in altri scritti vo dicendo delle cose trite e soverchiamente comuni. Ma egli consideri (di nuovo il protesto) che la carità mi spinge a scrivere a mio mal cuore, ed a ripetermi e a diffondermi; ben sapendo che gli scrittori razionalisti non possono nuocere colle loro perniciose dottrine agli uomini pienamente istruiti; ma a quelli soli (e ne'nostri tempi sono troppi) pe'quali scrivono e di cui allettano, favellando religiosamente gli orecchi. A questi che nè sono teologi, nè sanno il loro giudizio sospendere, oppure lo sospendono a prò dell'errore e a danno del vero, vuole la carità di Cristo che si sovvenga quanto si può per me, e perciò adduco in questo e negli altri scritti copiose prove di quelle primarie verità che s'impugnano da'contrarii. L'una delle quali è questa appunto, che la passione giugne a legare in certi istanti l'umana libertà, e a tra-

(1) Al principio della stessa nota (*i*) facc. 83.

(2) Nota (*i*) f. 84.

scinar seco la spontaneità del volere; benchè a nessuno di quelli che fedeli a Dio, vivono sotto la sua protezione avvenga giammai che sieno quinci condotti a peccati mortali tanto da essi odiati. A provar questo vero adunque, oltre l'autorità di S. Agostino, e di S. Tommaso, che il nostro C. questa volta volle accompagnar della sua, aggiungerò quella d'un solo Teologo pregiato da tutti senza eccezione, voglio dire di Domenico Viva della Compagnia di Gesù. Il quale scrive appunto nella nostra sentenza così: *Passio appetitus sensitivi aliquando ita mentem perturbat, ut non sinat proponi voluntati objectum cum indifferentia, seu cum omnibus rationibus tam convenientiae quam disconvenientiae sed solum cum determinatione ad eam partem, ad quam passio trahit; ergo* LIBERTATEM INTERIMIT (1).

ARTICOLO II.

Quando vien meno all'uomo la libertà, la ragione è ottenebrata, ma non legata del tutto, sicchè non possa eseguire certe sue funzioni.

240. Il nostro teologo dunque C. P., dopo molti andirivieni, è obbligato a concederci finalmente che esiste un modo necessario d'operare della volontà umana, e concede che questa sia dottrina de'dottori cattolici. Ma tempera poi questa concessione dicendo: « Imperocchè suppongono primieramente i « cattolici che l'uso della ragione sia totalmente perduto, e « che la ragione cessi da ogni suo uffizio, usando a tal uopo « l'esempio di chi vaneggia e delira, sia per ubbriachezza, sia « per malattia (2). »

241. Le quali parole richiedono nel caso nostro diverse osservazioni.

Primieramente è da ricordare, che già prima lo stesso nostro autore avea riconosciuto darsi un volontario necessario non solo nella perdita totale della ragione nell'ubbriachezza e nella mania; ma ancora ne'moti repentini.

---

(1) *De principiis moralitatis.* Q. VIII, a. I, II.
(2) Nella nota (*cc*) facc. 106.

Avea confessato che S. Tommaso insegna, che *consuetudo facit necessitatem in repentinis praecipue.*

Di poi è da considerarsi, che le parole di S. Tommaso da lui addotte per provar le sua tesi, *Passio quandoque quidem est tanta, quod totaliter aufert usum rationis*; *sicut habetur in his qui propter amorem vel iram insaniunt* etc. non riguardano lo stato di pazzia o di ubbriachezza, nel quale la ragione è perturbata per un eccitamento fisico, come falsamente pretende il nostro teologo. S. Tommaso parla di un eccesso momentaneo di passione veemente d'amore, o d'ira, o d'altra simile perturbazione, volendosi dire in fatto che l'uomo nel momento della passione venuta all'estremo, diviene siccome pazzo, secondo il detto che *ira furor brevis est* (1); onde Cicerone del furore afferma, che *in sapientem cadere non potest* (2), e in generale i latini scrittori usano la parola *insanire* per esprimere l'effetto d'ogni veemente passione (3).

In terzo luogo qual è il valore e la forza di quell'espressione dell'angelico *quod totaliter aufert usum rationis;* espressione ripetuta poi da'teologi? Nel brano stesso del *Trattato della Coscienza* citato dal Signor C. se ne dà la spiegazione e l'analisi; pure, dopo averlo riferito, egli si fa dimandare: « Ma di « grazia in tutto questo contesto si ravvisa egli forse un uomo « interamente uscito di senno, e in cui cessi da ogni suo uf- « ficio la ragione? » (4) Rispondiamo che non vi si ravvisa certamente, nel senso, che pretende il Signor C., perchè non vi si dee ravvisare; ma vi si ravvisa nel senso di S. Tommaso, e della comune de'teologi. Poichè nè S. Tommaso, nè i teologi parlano, come egli suppone, di un uomo, che « sia interamente uscito di senno » qual è colui che si manda all'ospizio de'paz-

---

(1) Hor. L. I, ep. II, v. 62.

(2) Tusc. L. III, c. V.

(3) Così Cicerone (in Pison. XXI) *Nisi poenas patriae furore atque insania perderet;* così Plinio: (lib. IX, c. 36) *Insania purpurae;* così Marziale (L. VIII, ep. 48) *Foedique insania lucri;* così di nuovo Cicerone (Verr. IV, c 35) *Concupiscere aliquid ad insaniam;* così Terenzio (Adelph. II, 1, 43) *Insanire ex iniuria;* così Plauto (Merc. II, 2, 53) *Insanire ex amore;* aver se ne possono quanti altri esempi si vogliano.

(4) Nota (*u*).

zarelli; ma parlano d'un uomo, che nell'istante che opera non può far uso di sua ragione all'intento di vincere l'impetuosa passione.

E nè pure è da credere, ch' essi parlino d'un uomo « in cui cessi da ogni suo ufficio la ragione »; poichè anzi essi parlano solamente d'un uomo, in cui la ragione cessa dal suo ufficio di *deliberare;* parlano di un uomo a cui la passione ha tolto intieramente l'*uso morale* della ragione, o, in altre parole, in cui è sospeso quest' uso della *ragione morale*, com'io più spesso mi esprimo, chè così dee spiegarsi sanamente il *quod totaliter aufert usum rationis* di S. Tommaso. Poichè egli è certo che basta che la ragione non possa accorrere, e in tempo utile deliberare, acciocchè l'uso della ragione sia interamente tolto, quanto fa al caso, benchè la ragione non cessi da ogni altra sua funzione. Laonde *potest contingere,* come dice S. Tommaso, *quod inclinatio animae in aliquid quod contrariatur ultimo fini non sit peccatum mortale quia* RATIO DELIBERANS NON POSSIT ACCURRERE (1), dal qual passo si vede chiaramente che S. Tommaso parla della *ragione Deliberante*, non della ragione presa in universale quando dice, *quod totaliter aufert usum rationis*, le quali perciò si debbon tradurre « che impedisce affatto all' uomo di deliberare a favore della giustizia. »

242. E per vero niuno dica mai che pecchi colui (prescindendo dalla reità che può avere in causa) che non può coll'uso di sua ragione venire in soccorso alla volontà soprafatta dalla passione. Ora che quest' uso morale della ragione possa mancare, senza che perciò venga meno necessariamente ogni altro uso di essa, scorgesi osservando quant' accade negli stessi ubbriachi e negli stessi pazzarelli come pure ne' bambini.

243. È un pregiudizio volgare e crudele (e dovrebbe una volta cessare) il credere, che gli ubbriachi, i pazzi ed i bambini non facciano alcun uso affatto della loro ragione, e lo chiamo un pregiudizio non solo volgare ma anche crudele; perocchè ad esso si devono pur troppo imputare i barbari trattamenti che s'usavano una volta verso i miseri pazzarelli,

---

(1) § I, II, LXXVII, VIII.

de' quali non riguardati oggimai più come esseri ragionevoli, si faceva impunemeute ogni strazio, ed ogni abuso: e lo stesso press'a poco è a dirsi degli ubbriachi. Non v' era nè pure chi pensasse seriamente all'educazione de'bambinelli, salve le sole madri che contraddicendo col provvido loro istinto alla comune ignoranza e barbarie; credevasi inutile studiarsi a dirigere e sviluppare le loro razionali facoltà che si negavano in essi o senza attività si credevano, e dovea solo forse allo scoccar de' sett' anni incominciare tutto improvviso l' *uso della ragione*. Il che era vero, presso a poco, se per *uso della ragione* si fosse inteso l' *uso della discrezione del bene e del male*, come pur dicevano i savi teologi, il che è quanto dire l' uso della riflessione e della libertà, l' epoca quinci del merito e del demerito. All' incontro l' *uso della ragione* in universale presa come potenza a cui appartengono le funzioni del percepire, dell' universalizzare, del giudicare, dell' analizzare, del sintesizzare ed altri tali, incomincia, vel crediate o no, nei bambini pure col primo riso, con cui salutan la madre. Negli ubbriachi parimente e ne' pazzarelli, sieno maniaci o monomaniaci, l' uso della ragione non è mai tolto del tutto, anzi v' è egli attivissimo; ma per isventura non regolato nelle cose necessarie al vivere e non preceduto da una sufficientemente ponderata deliberazione: percepiscono dunque, universalizzano, fanno de' giudizii e de' raziocinii e talora anco giusti; ma spesso anco sbagliati: e quando riescono troppo di frequente sbagliati in quelle cose ordinarie, nelle quali non falla il comune degli uomini, allora si hanno per pazzi.

ARTICOLO III.

Della causa e maniera, onde la passione del sensitivo istinto domina cotanto e trascina la volontà.

244. Che se si dimanda di più la causa onde avviene che l'uso della ragione proceda in essi così sregolato, l'osservazione di un tal fenomeno e la meditazion vi dirà che i loro giudizi sono traviati dalla loro propria volontà, la quale è la potenza che d' ordinario muove e conduce il ragionamento; vi

dirà ancora che quella loro volontá poi che travia in essi il ragionamento è fieramente predominata e tiranneggiata dalla attuosità delle immagini, dalla potenza degl'istinti, dalla forza delle opinioni fisse, e dalle abitudini e dalla urgenza seduttrice delle passioni. Sotto alla qual crudele tirannide dell' animalità esaltata, irritata e prevalente la luce liberatrice della giustizia manda ancora i suoi raggi: e talora consiglia quegli infelici, talor li consola (1). La maniera poi onde la passione del sensitivo istinto domina cotanto e trascina la volontà ce l' insegna S. Tommaso, che insegna che non può la passione muovere la volontà direttamente, ma sì indirettamente (2), ed ella fa ciò sottraendo alla libertà le forze dell' anima; perchè dall' anima, come da loro radice, traggono la loro attività tutte le potenze; e l' anima ha una virtù unica e limitata; ond'avviene che se questa virtù sia distratta parte o tutta da una sola potenza, poniamo da quella del senso e dell' istinto animale, si rimane meno od anche nulla all' altre potenze, poniamo alla libertà, allora questa si dimostra indebolita, sfibrata, inerte, ed oppressa dalla veemenza dell' istinto sensitivo cresciuto a tal grado di vigorìa da rapire a se tutta l'anima. *Et secundum hunc modum,* conchiude S. Tommaso, *per quam-*

---

(1) Ciò che avviene di presente all'Ospizio De La Salpêtrière conferma in modo irrepugnabile tutte queste osservazioni. Il degno Dottor Falret che dirige quella casa, dopo i celebri medici Pinel ed Esquirol, ha posto a principio della cura delle pazze di trattarle come fossero savie, di giovarsi di quella porzione d' uso di ragione che hanno per fargli riacquistare quella porzione che non hanno, principalmente giovandosi della religione come la base di tutto il trattamento. Ora egli è incredibile la efficacia salutare, che dimostra d' avere su quelle pazzarelle il sentimento religioso e la pratica della pietá; ciò che prova ch' elle sono ancora creature razionali e morali. « L' idea poi della giustizia, dice una relazione di quell' ospizio, come pure quella della « bontà stanno oltremodo efficaci in tutte quelle teste. Quante volte si castiga severa- « mente un' ammalata, con passare vicino al suo letto senza farle motto, o volgendole « uno sguardo da parsuaderla che si conosce la sua condotta, e si penetrano i minimi « suoi pensieri! Come le tocca una parola benevola, un'atto di preferenza fondata sopra « una buona azione che il medico ha cura di farle sentire! Onde quelle anime che si « sarebbero credute prive di ogni intelligenza, conservano per opposto una grande per- « spicacità nel discernere il bene dal male. » Vedi l' *Univers* 19 Novembre 1842.

(2) *Passio appetitus sensitivi non potest directe trahere, aut movere voluntatem, sed indirecte potest.* § I, II, LXXVII, I.

dam distractionem quando MOTUS APPETITUS SENSITIVI FORTIFICATUR SECUNDUM QUANDAM PASSIONEM, *necesse est quod remittatur, vel* TOTALITER IMPEDIATUR *motus proprius appetitus rationalis qui est voluntas*(1). Di più la passione sensitiva, dice S. Tommaso, trae la mente a fare de' torti giudizii sul valore delle cose, e quindi s' ha un altro modo, pel quale si sregola la volontà, *Impeditur enim* IUDICIUM *et apprehensio rationis propter vehementem et inordinatam apprehensionem imaginationis et iudicium virtutis aestimativae, ut patet in amentibus*(2). Ma qui si deve osservare, che se, dopo che l'uomo ha fatto un giudizio falso sul bene, dopo che, poniamo, ha giudicato che un oggetto sia più buono ch' egli non è, la volontà l' ama di più che non dovrebbe; la volontà stessa però aveva già prima fatto un altro atto col quale avea determinato quel falso giudizio, e quella falsa stima dell' oggetto. Perocchè sebbene la prima apprensione delle cose (percezione, sintesi primitiva) si faccia istintivamente, il giudizio però del loro valore morale ed eudemonologico, si fa sempre per un giudizio diretto dalla volontà, la quale perciò è la causa di tali giudizii (3); e sono sani e retti quando la volontà è sana

---

(1) I, II, LXXXII, I. — Le parole che precedono e di cui io posi il sunto in italiano sono queste: *Cum enim omnes potentiae animae in una essentia animae radicentur necesse est quod quando una potentia intenditur in suo actu, altera in suo actu remittatur, vel etiam totaliter in suo actu impediatur: tum quia omnis virtus ad plura dispersa fit minor, unde e contrario quando intenditur circa unum, minus potest ad alia dispergi: tum quia in operibus animae requiritur quaedam intentio; quae dum vehementer applicatur ad unum non potest alteri vehementer attendere:* parole che sole mostrano la mente filosofica di chi le ha dettate.

(2) Ivi.

(3) In una frase del *Trattato della Coscienza* ho attribuito alla volontà il giudicare. Su di che il signor C. così mi riprende: « È gaia molto una volontà, che giudica: i filosofi prima dicevano, che *judicare est intellectus,* » (facc. 105) (*n*). Ma egli sa come il giudicare s' attribuisce bensì, come a sua causa prossima, all' intendimento; ma s' attribuisce anche alla volontà, come a sua causa rimota, la quale dà il moto all' intendimento stesso. E sempre quando v' ha un ordine nelle potenze, l' atto della potenza inferiore s' attribuisce convenevolmente alla potenza superiore; e però finalmente tutti gli atti di tutte le potenze s' attribuiscono (se da lei discendono) alla *persona umana*, che risiede nell' altissima volontà, come ho dimostrato nell' *Antropologia* e altrove; della quale si può dire quello che dice S. Tommaso, *voluntas per modum agentis movet omnes animae potentias ad suos actus* (§ I, LXXXIV, IV).

e retta, e immune dalla violenza di quella passione che, come dice l'Angelico, talora trae a sè sola tutta la forza dell'anima.

245. La mancanza adunque dell'uso della ragione, di cui parla S. Tommaso, che rende l'azione involontaria e, come noi diciamo, non libera, e quindi inetta a meritare, si è quella, per la quale la ragione legata dalla passione non può più accorrere a deliberare in favore della legge, il qual fatto psicologico da noi viene descritto nelle parole non intese, ma censurate dal C., le quali furono queste: « Certamente altro « è il percepire coll'intendimento un atto particolare che siam « per fare, ed altro è l'avere uno spazio di tempo conveniente « a poterci raccogliere con noi medesimi, e, paragonato quel- « l'atto colla legge, meditarne l'inconvenienza (1) e sentirne « vivamente la deformità. Dove ciò si possa fare, la forza mo- « rale della legge avvalorata dalla meditazione nostra, e dal- « l'animo ben disposto, acquista tal virtù, che giunge a preva- « lere in sulla passione e in sull'istinto disordinato. Ma se « l'urgenza della passione e del bisogno istintivo rapisce ogni « tempo, e se d'altra parte l'uomo non è giunto a quel do- « minio della propria volontà, che s'acquista col grand'uso « e che è l'abito della virtù, forza è che la volontà stessa con- « senta alla passione, non s'occupi che di lei, non attenda che « a cercarne la soddisfazione, qual unico fine che le sta im- « mobilmente presente. » (*Tratt. della Coscienza* f. 64). La ragione del qual ultimo fatto è quella appunto data da S. Tommaso là dove con tanta sapienza scrive, *Cum enim omnes potentiae animae in una essentia animae radicentur, necesse est, quod quando una potentia intenditur in suo actu remittatur, vel etiam totaliter in suo actu impediatur* (2).

---

(1) Il C., alterando le mie parole dice, che io dò per un atto necessario quello di colui « che non ebbe tempo da far la meditazione » (facc. 107) (*n*). E di qual MEDITAZIONE ho io parlato se non di quella che trovo necessaria all'uomo per vincere l'abituale e invecchiata inclinazione al male, di cui prima di me S. Tommaso e il Card. Gaetano? (§ I, II, IX, XIII).

(2) § I, II, LXXVII, I.

ARTICOLO IV.

La parte della ragione che resta legata nell'uomo posto sotto la necessità è quella, che si chiama ragion pratica, *la quale è mossa dalla volontà — questa per conservare la sua libertà dee ricorrere a certi aiuti, che rinforzino il moto spontaneo.*

246. Nel brano arrecato io enumero i varii aiuti, che rendono l'uomo possente a vincere la seduzione di sue passioni ed istinti; e tra questi pongo la *meditazione* del proprio dovere, e l'*animo ben disposto*. Da questo il Sig. C. induce che io dunque insegno tutte le azioni essere necessarie, quando si fanno senza meditazione e senz'animo ben disposto! All'incontro le azioni necessarie sono da me descritte così: « Ma « se l'urgenza della passione e del bisogno istintivo rapisce « ogni tempo, e se d'altra parte l'uomo non è giunto a quel « dominio della propria volontà, che s'acquista col grande « uso e che è l'abito della virtù, forza è, che la volontà « stessa consenta alla passione, non s'occupi che di lei, non « attenda che a cercarne la soddisfazione, qual unico fine, « che le sta immobilmente presente. » Nelle quali parole si pone a prima condizione dell'*atto necessario*, che « l'urgenza « della passione e del bisogno istintivo rapisca ogni tempo » come accade ne' primi moti. Ma posciachè, quando l'uomo già ottenne il dominio della propria volontà col grand'uso e coll'abito della virtù; l'uomo previene anche i primi moti e gl'insulti impetuosi delle passioni e degl'istinti tenendo questi abitualmente infrenati; perciò non mi sono contentato d'esigere universalmente a costituire un'azione necessaria, che la passione sia urgentissima e repentina, ma ho soggiunto di più ch'ella non sarebbe ancor necessaria, ch'ella potrebbe essere tuttavia libera, qualora si trattasse d'un uomo abituato al bene sì fattamente, da aver già conseguito una piena signoria di sè stesso. Coll'aggiunta di questa seconda condizione si rende ancora più difficile ad avverarsi il caso dell'azione necessaria; e mentre il comune de'teologi si limita a riconoscerla tale dove una passione si renda eccessiva, io feci di più osservare, che la violenza della passione inducente necessità

non si dee misurare dal grado assoluto della sua forza, ma dal grado relativo alla virtù dell'uomo in cui ella opera; poichè un uom virtuosissimo dominatore di sè, giunge in tempo a domare eziandio la passione urgente ed al sommo pressante. Ora quelle condizioni, che io posi acciocchè una azione si possa credere *necessaria*, il sig. C. asserisce che furono apposte acciocchè l'azione si possa dir libera, capovolgendo tutto il mio sentimento. Sicchè mentre io dico, che l'azione non è mai necessaria, se la passione non sia urgentissima d'una parte e dall'altra se l'anima dell'uomo non sia sgagliardita (1); egli mi fa dire all'opposto che « neppure basti l'abito della « virtù, non basti il vedere che l'atto è proibito dalla legge « di Dio; ma, affinchè non si operi necessariamente sia richie- « sta qual condizione indispensabile, che l'uomo possa rac- « cogliersi a trovar buona ragione di sospendere il giudizio « pratico, anzi a meditare la inconvenienza dell'atto e meditar « tanto da avvalorarne la forza della legge su di noi e a « sentire vivamente la deformità del peccato!! » (2). Egli dunque non intese che l'abito buono non fu da me posto qual condizione dell'azione libera, ma quale aiuto, pel quale l'azione

---

(1) Un'altra alterazione essenziale de' miei sentimenti fa qui il C. Io non riconobbi *necessità* nelle azioni, se non convenendo le due condizioni — 1° della passione urgentissima e 2° dell'animo men forte dell'uomo. Egli ammette la prima condizione, e quanto alla seconda fa credere, che io esiga, per riconoscere un'azione libera, che l'animo dell'uomo sia forte. Oltre di ciò, aggiungendo sbagli a sbagli, prende tutti gli aiuti da me accennati che rendono l'animo forte nella virtù; e asserisce, che io non riconosco azione libera, se ne manca un solo, così esprimendosi: « Il Rosmini senza « considerare se la causa di tali effetti sia o no colpevole, (altro abbaglio che farà « nausea a tutti coloro che hanno letto il mio libro) senza considerare se il consenso « sia tratto dalla passione, ovvero dalla malizia di chi opera; (falsità ad un tempo e « scipitezza vanissima) statuisce in universale che la volontà quando al nascere ed « acuirsi de' bisogni spurii della concupiscenza non trova buona ragione da sospen- « dere il giudizio pratico, e SIA perchè non ha l'abito virtuoso, SIA perchè non fece la « meditazione, acconsente alla passione, anzi non attende che a cercarne la soddi- « sfazione, ella opera sempre necessariamente e tuttavia fa sempre peccato » (Facc. 108). Il lettore, a cui importi di conoscere la verità, vorrà riscontrare ciò che cotesto C. ci attribuisce coi veri miei sentimenti, scorgerà che nelle parole citate è tutto interamente falso, e non solo mentono tutte le parole di cui è composto, ed il complesso di esse, ma la falsità sta ancora in quelle che tace; sicchè le cose false, chi avesse la pazienza di enumerarle, le troverebbero maggiori in numero delle sue parole.

(2) Facc. 106, 107 (*u*).

diviene libera anche quando ella tale non sarebbe per l'urgenza della passione: nè intese pure che l'avere uno spazio di tempo nel quale poter sospendere il giudizio pratico, in considerazione della legge che la proibisce, sono condizioni che indubitatamente avverare si debbono in tutte le azioni libere, essendo assurdo il dichiarar libera un'azione, se chi la fa non ha tempo da sospendere il subito giudizio pratico che la produce, nè da considerar la forza e l'autorità della legge che la divieta. Scorgesi in fine che il nostro teologo dimenticò nell'enumerare le condizioni da me richieste, acciocchè un'azione possa credersi necessaria, la principale di tutte, senza la quale sono nulle le altre, la condizione espressa in quelle parole: « se l'urgenza della passione e del bisogno « istintivo rapisce ogni tempo. »

247. Dopo aver dunque il nostro teologo fatto supporre, che le condizioni da me richieste, acciocchè un atto sia necessario, sieno in quella vece da me richieste, acciocchè un atto sia libero, e dopo aver taciuta la principale o la sostanziale di queste condizioni, che cosa fa egli? Come rivenisse allora dal mondo nuovo, continua così: « Non è però da « omettersi, che il Rosmini aggiunge: se l'urgenza del bi« sogno istintivo rapisce ogni tempo (1). » Ma non solo non è da omettersi; ma lo si doveva dire prima; perocchè se fosse stato detto era resa impossibile la censura. Ma il lasciar fuori da una sentenza la parte principale e così renderla erronea e inveire contro di essa come erronea; e finita l'invettiva uscir fuori colla parte taciuta fino allora, e trovarvi un nuovo errore cioè trovare che la parte taciuta contraddice al sentimento precedente falsamente supposto; ella non è questa l'opera d'un uomo amico del vero, ma d'un cavilloso sofista, che tende a stabilire una dottrina erronea sullo scredito della vera (2).

---

(1) Facc. 107 (*u*).

(2) Enumerare tutte le falsità che il nostro C. pronuncia, sarebbe opera infinita; ma non posso tacerne d'alcuna delle più strane. Egli afferma che io *non fo menzione o distinzione di peccato mortale e veniale,* accomunandomi anco perciò coi protestanti! (Facc. 108) (*u*). Ora se io faccia menzione si o no della distinzione del paccato veniale

ARTICOLO V.

Dalla dottrina esposta non viene, che gli uomini possano senza peccato seguire le loro disordinate passioni, anzi ne deriva il contrario.

248. I teologi razionalisti per far prevalere il loro sistema falsificano dunque continuamente l'altrui. Il sig. C. giunge a scrivere così: « Il Rosmini con più di ardimento (di Bajo) osò « stendere la dottrina dei peccati non imputabili al consenso « eziandio verso gl'istinti e i bisogni spurii della concupiscenza « e dell'altre passioni (1). » In questo passo il nostro teologo nasconde nel silenzio il preciso caso di cui si tratta. Non si tratta già in universale dell'uomo che opera dietro la concupiscenza e l'altre passioni, com'egli fa credere; ma unicamente e precisamente dell'uomo stretto dalla *necessità* che gli toglie la facoltà di deliberare a favor della legge. Cangiando la questione fa comparir Bajo un lassista, mentre finqui fu tenuto per rigorista, e dichiara il Rosmini ancora più lassista di Bajo! Affine di restituire la verità, metterò

---

dal mortale, lo sanno certamente tutti quelli che hanno dato un'occhiata alle mie opere. Veggasi tra gli altri luoghi quanto a lungo io ragiono de' peccati veniali nel *Trattato* stesso *della Coscienza*, facc. 199 e segg. dove anco dimostro, come lo scemamento della cognizione e della libertà diminuisca la gravezza del peccato.

Alla faccia 109 del suo articolo egli reca queste nude mie parole. « La volontà non « concorre solo negativamente, ma ben anco positivamente in alcuni peccati, che non « s'imputano a colpa de' battezzati. » E tace poi del tutto queste altre, che seguono poco stante nella nota: « sebbene la volontà ne' primi moti concorra anco positiva- « mente, tuttavia ella non vi concorre con avvertenza alla legge o almeno non vi con- « corre con avvertenza chiara. Cioè l'uomo conosce quel movimento, e il vuole; ma in « quell'atto non riflette chiaramente ch'esso è opposto alla legge. Però il concorso « della volontà riguarda più l'atto nella sua entità fisica che nella sua entità morale: « e quindi può dirsi, che anche in questo genere di atti il difetto della volontà sia « molte volte negativo; perocchè, sebbene vi concorre, tuttavia non vi concorre piena- « mente, essendo l'atto che ella vuole senza più, e non l'atto vestito per così dire della « sua relazione alla legge. » (*Tratt. della Cosc.* facc. 65) faccia citata dal Teologo C. più volte. Ora dov'è la buona fede, quando osa di scrivere: « Nè troverai che il Rosmini « faccia menzione, o distinzione di peccato o mortale o veniale, che in tutto il libro non « comparisce in campo questa distinzione, se non alla foggia de'Luterani e Calvinisti » (Facc. 108) (*u*).

(1) Facc. 109 (*u*).

sotto gli occhi de' lettori un solo degli innumerevoli passi dal nostro teologo taciuti, e sarà quel che trovasi alla faccia 169 del *Trattato della Coscienza*, che così dice: « Se l'uomo si « dà in preda subitamente a qualche passione che tutto lo « scalda e il toglie da' giusti termini di ragione, egli può per- « suadersi in quell'istante di poter fare senza peccato qualche « azion riprovevole, e non s'avvede che s'illude da se me- « desimo: ma egli era libero di non darsi a quell'affetto che « gli toglie l'attenzione della mente; e se avesse perciò man- « tenuta la tranquillità dello spirito e il seren della mente « non sarebbegli occorso di fare quel falso giudizio della « coscienza: perciò questo fu libero, perchè fu libero l'atto « concomitante che lo produsse.

« Ora egli è ben facile anche qui vedere qual sia l'unica « regola da tenere: Non dee l'uomo per nissuna passione « lasciarsi alterare sì fattamente lo spirito; e dove si trovi « così turbato, non ha altra via da evitare il disordine, se non « quella di non agire nulla in quel tempo, ma di ricuperare « la calma per sua colpa smarrita. »

ARTICOLO VI.

I movimenti disordinati e spontanei possono esser peccati necessari, se la libertà non si oppone; ma non possono mai essere peccati, se la libertà si oppone e al tutto non li vuole.

249. I teologi razionalisti impegnati a dimostrare, che la dottrina cattolica sia l'eretica di Giansenio, e che l'eretica de' Pelagiani sia la cattolica, usano anche un altro artifizio. Solleciti di occultare le vere differenze che distinguono la dottrina eretica dalla cattolica, qualora s'abbattono ad alcuna di quelle differenze per confondere la mente de'suoi lettori s'accendono di zelo e con una cotal piega di artificiose parole togliono a far credere, che quella differenza che caratterizza la sana dottrina, sia un errore così sformato, a cui nè pure giunsero gli eretici fin qui conosciuti.

Diamone un chiaro esempio. Uno degli errori di Bajo si fu che i moti della concupiscenza, intesa come un mero istinto animale, meritino in senso proprio l'appellazion di peccato, e

si riducano al peccato d'origine anche nascendo CONTRO IL CONSENSO DELLA VOLONTÀ. *Ante baptismum universa mala desideria quae ex habituali concupiscentia* CONTRA VOLUNTATIS IMPERIUM *oriuntur, una cum ipsa unum peccatum originis efficere* (1). La dottrina all'incontro della Chiesa Cattolica non conosce peccato di nessuna guisa, fin che la volontà dell'uomo ripugna; perocchè il peccato è « una declinazione (attuale, ovvero abituale) della volontà personale dalla legge. » Onde, se la volontà dell'uomo ripugna positivamente, e ripelle i moti carnali, egli è chiaro, che non può averci *peccato*, nè dopo, nè tampoco avanti il battesimo; perchè la volontà potenza superiore al senso è qui personale; e però quella, onde si dee desumere la condizione morale dell'uomo. Ma il Bajo disconosciuta questa dottrina, cadde nell'errore, che, avanti il battesimo, sieno peccato anche i movimenti disvoluti e disdetti dalla volontà, anche l'*habitualis concupiscentia,* QUAM VOLUNTAS ODIT, anche *ejus desideria, quae* NOBIS NOLENTIBUS *insurgunt,* com'egli si esprime (2), errore che si contiene, almeno esplicitamente, nella condanna fatta dalla Chiesa del Bajanismo. La Chiesa, in pari tempo, non disconosce o nega alcuno de' fatti antropologici; e però nè pur quello che la volontà talora, ridotta a certe angustie e non soccorsa dalla ragione deliberante, sia tratta a consentire spontaneamente a' movimenti istintivi del senso, senza che le sia possibile ripugnare. Ma questo fatto non può già accadere in quelli, che trovandosi in istato di grazia, sono da questa sempre ne'lor bisogni fedelmente soccorsi, com'io ho dimostrato (nel *Trattato della Coscienza* facc. 165 e segg.). Laonde nell'uomo giustificato non ha mai luogo un necessario acconsentimento della volontà a un male conosciuto, perchè trattasi d'una volontà, come dice S. Agostino, dalla grazia liberata. All'incontro in quelli, che o non sono ancora rinati nell'acque battesimali, o mediante le volontarie loro colpe contrassero un abito di peccare, rimangono in istato di peccato, può accadere quel caso funesto, pel quale l'impeto delle passioni e

(1) De pecc. orig. c. XVII.

(2) Ivi.

di più tentazioni quinci e quindi assalitrici, tolgano il tempo all'arbitrio di venire in soccorso, onde vinti rimangono. I quali atti non essendo liberi sono peccati in causa, o che questa causa sia il peccato d'origine in essi non ancora rimesso, come S. Agostino tante volte ripete, o che sieno altre colpe nelle quali essi liberamente s'immersero, indebolendo così la propria libertà; con questa differenza però, che se la necessità venne dalla originale infezione, questi atti disordinati, al peccato originale si riducono, e sono uno con questo, e quindi non si possono dir colpe se non riferendole alla libera prevaricazione di Adamo, là dove, se la necessità fu figliuola delle loro proprie libere colpe che ingenerarono la consuetudine; le conseguenti cadute partecipano dalle dette colpe precedenti la denominazione pure di colpe, e diconsi colpe in causa. Tale è la sana dottrina, ed ognuno intende quanto differisca da quella di Bajo, il quale attribuisce la nozione di peccato anche a ciò che nasce contro la stessa volontà; quando la sana dottrina non attribuisce tale denominazione, se non a ciò, a cui la volontà consente, quantunque necessariamente, se questa necessità fu libera in causa. Ma i nostri teologi introducendo la maggior confusione d'idee, fanno in quello scambio, credere che la dottrina cattolica da noi professata, sia peggiore della bajana. Dopo avere il C. recato quel passo, dove noi descrivevamo il fatto della volontà affascinata dalla passione, alla qual cede miseramente, dicendo: « Se l'urgenza della passione e del bisogno istintivo rapisce « ogni tempo, e se d'altra parte l'uomo non è giunto a quel « dominio della propria volontà che s'acquista col grand'uso « e che è l'abito della virtù, forz'è che la volontà stessa « consenta alla passione » egli soggiunge questa annotazione: « In questo luogo il Rosmini oltrepassa evidentemente Bajo « stesso, il quale limitò la non imputazione de' peccati a chi « resisteva, *non consentientibus non imputatur;* laddove il « Rosmini l'estende pur anco a chi consente; come rilevasi « già dalle parole addotte (1)! » Per restituire la verità così violata è necessario fare le seguenti osservazioni:

---

(1) Facc. 103, 104 (*u*).

1° Bajo disse, che non s'imputavano i moti della concupiscenza a'battezzati che non consentono, ma aggiunse che s'imputano insieme col peccato di origine a'non battezzati benchè non consentano; e la Chiesa Cattolica dice, che quando la volontà è contraria non s'imputano que'moti mai nè a'battezzati, nè a'non battezzati;

2° Bajo trova un'imputazione a colpa anche negli atti necessarii, e noi all'opposto diciamo che non si dà imputazione a colpa, se non là dove si dà libertà, e però, se si avvera il caso, che la volontà sia tratta a consentire necessariamente non si dà colpa, se non nella causa libera di questo disordine. E ella questa dottrina peggiore della bajana?

250. Il nostro teologo alla facc. 136, dopo citato quel passo di Bajo *ante baptismum universa mala desideria quae ex habituali concupiscentia* CONTRA VOLUNTATIS IMPERIUM *oriuntur, una cum ipsa unum peccatum originis efficere*, ripete la stessa accusa così: « Il Rosmini vi vuol rinchiuso anche il consenso alla soddisfazione delle passioni prestato per ineluttabile necessità (1). » Non è il Rosmini, ma è la Chiesa, che senza il consenso non riconosce peccato alcuno, e che quando la volontà è necessitata a consentire a'subitanei movimenti non riconosce tuttavia colpa, se non nella causa libera che l'ebbe addotta a sì trista necessità.

251. Ma qui a proposito del consenso il nostro teologo crede di ravvisare una contraddizione tra ciò che si trova scritto intorno al consenso nella *Risposta ad Eusebio* e ciò che si dice di esso nel *Trattato della Coscienza*. Ma questa pretesa contraddizione non è altro che un suo novo abbaglio. Egli asserisce che nella *Risposta ad Eusebio* si dichiari, che il consenso sia sempre un atto personale, quando all'opposto nel *Trattato della Coscienza* si ammette una volontà, che stretta dagl'impulsi istintivi, *consente* necessariamente alla passione, onde dice: « Chi scrive secondo verità non è solito dire or di sì, or di no (2). Ma o non ha osservato, o dissimula che nella *Risposta ad Eusebio* non si parla d'ogni maniera

---

(1) Facc. 136, al n. XCIX.
(2) Facc. 136 (*h*).

di consenso, ma di un *consenso libero,* leggendovisi: « Quindi « IL LIBERO CONSENSO è un atto personale, appartenente al « principio attivo supremo dell' uomo (1): » nel *Trattato della Coscienza* all' incontro si parla di un *consentire necessario* della volontà, il che toglie ogni contraddizione (2).

252. E per vero tra lo spontaneo *consentire* della non anco libera volontà, di cui si parla nel *Trattato della Coscienza* e il libero consenso, di cui si parla nella *Risposta ad Eusebio*, vi ha un immenso divario. La LIBERTÀ è una facoltà superiore alla VOLONTÀ, poichè è « la potenza di eleggere fra le volizioni. » Qualora adunque la volontà da se sola opera senza la direzione superiore, che consiste nella libertà che elegge, ella si lascia andare spontaneamente dietro alle sensazioni, e si dice che a queste *consente,* secondo l' etimologia della parola, che viene a dire sente con esse, si adatta ad esse. Ma il consenso della libertà è tutt' altro; questa facoltà non consente immediatamente ALLE SENSAZIONI, ma consente ALL' UNA DELLE DUE VOLIZIONI buone e cattive, fra cui elegge, e questo è appunto il consenso sempre personale, di cui parla S. Tommaso, e di cui noi, attenendoci alla sua guida, parlammo nella *Risposta al finto Eusebio.* Ma nella stessa *Risposta* fu distinto un cotal consentire necessario della volontà, e non della libertà, mostrando ivi esser questa maniera di dire usata da' teologi colla testimonianza dell' Estio (3): il che tutto dissimula il nostro censore.

---

(1) *Risposta al finto Eusebio,* num. CV, facc. 240. Il luogo della Risposta citato dal nostro C. si riferisce a questo primo; perocchè dice: « Il consenso, COME ABBIAMO DETTO DI SOPRA, è sempre un atto personale » (n. CXIII, facc. 259).

(2) È anche falso, che nel *Trattato della Coscienza,* nel luogo censurato dal C. sia stata adoperata propriamente la parola *consenso.* Ma il C. cangia la parola *consentire* nella parola tecnica *consenso,* per dare più apparenza alla sua censura: « Come va, che nel *Trattato della Coscenza* (pag. 63-65) troviamo il *consenso prestato* ai bisogni spurii della concupiscenza ecc. » (Facc. 136) (*h*). Il vero si è che la parola *consenso* propriamente non si trova nelle faccie da lui allegate; e ciò perchè la parola *consenso* ha per lo più un uso più proprio, col quale s' indica un consenso libero, benchè talora s' adoperi anco altramente. All' incontro il verbo *consentire* o *acconsentire* ammette un più largo significato.

(3) Il nostro C. infligge il sospetto di giansenista anche all'Estio, num. LXXXIX.

CAPITOLO XVIII.

SFORZI CHE FANNO I TEOLOGI RAZIONALISTI PER DIMINUIRE L'EFFICACIA DELLA GRAZIA DEL BATTESIMO.

ARTICOLO I.

Sostengono che la concupiscenza nell'uom battezzato abbia quelle stesse forze che nel non battezzato.

253. I teologi razionalisti diminuiscono col loro sistema la virtù e l'efficacia della grazia del santo battesimo. Questo si vede anche nell'opuscolo che abbiamo preso ad esaminare, come un recente esempio della dottrina teologica razionalistica. In un luogo si attribuisce ai *dottori cattolici* (questo è il perpetuo loro stile d'attribuire ai *dottori cattolici* in corpo i propri sensi) la sentenza, che non pone alcuna distinzione tra ciò che può la concupiscenza originale nel non battezzato, e ciò che può nel battezzato.

Questo è manifestamente un diminuire l'effetto salutare del battesimo, per voglia d'esaltare l'umana natura, incorrotta, com'ei la crede, che, secondo la sostanza del suo discorso, non ha di questa medicina del battesimale lavacro bisogno assoluto e solo gli bisogna il battesimo, come diceva Giuliano d'Eclana, per ricuperare i soprannaturali ornamenti (1). Ecco quali sono le sue parole: « Quando si tratti de' moti della con-« cupiscenza, (i Dottori Cattolici) ammettono bensì, che *ratio* « *deliberans non potest occurrere — in subitis motibus*; « nel qual caso non c'è colpa mortale; ma quando si tratta « passar dai primi moti ad azioni peccaminose, dicono tutti, « che *ratio deliberans potest occurrere, potest enim exclu-* « *dere vel saltem impedire passionem*. Ed IN TUTTO QUESTO « NON RICONOSCONO DIFFERENZA TRA BATTEZZATI O NON BAT-« TEZZATI (2).

Il nostro teologo dunque attribuisce ai *dottori cattolici* la sentenza, che non ci sia differenza alcuna tra gli uomini bat-

---

(1) V. S. Agostino *Op. Imp.* V, IX, dove riferiscono le parole di Giuliano.
(2) Facc. 108 (*u*).

tezzati e non battezzati circa il potere che hanno gli uni e gli altri contro gli assalti della concupiscenza, di maniera che, rispetto a questi, l'effetto del santo battesimo sia del tutto nullo. Ma è ella veramente questa la dottrina cattolica? Non è anzi un calunniare i dottori cattolici l'affibbiarla loro? Vediamolo diligentemente.

ARTICOLO II.

Confutazione di un tale errore, e difesa dell'efficacia del Santo Battesimo.

254. Se dunque fosse vero, che i Dottori cattolici, (il che è quanto dire la Chiesa, perchè si prendono tutti i dottori in corpo senza eccezione), non riconoscessero alcuna differenza tra i battezzati e i non battezzati, quanto alla vigoria dell'umana volontà e libertà in vincere le passioni della concupiscenza; a che si ridurrebbero gli effetti del santo battesimo? A che vogliono ridurli i teologi razionalisti?

Alla remissione del peccato originale? Ma questo peccato che essi diconlo peccato *secundum quid* e *quadamtenus* non è nel loro sistema che un peccato di mero nome, ed erano più conseguenti i pelagiani che schiettamente negavano il nome di peccato alla semplice privazione della grazia.

All'infusione della grazia soprannaturale? — Ma che cosa è questa grazia, in bocca de' teologi razionalistici, i quali negano ch'ella abbia virtù di attenuare le forze della concupiscenza, e d'accrescere quelle del libero arbitrio, non facendo riguardo essi a questo distinzione alcuna tra battezzati e non battezzati?

Il sacrosanto Concilio di Trento decise quanto segue: *Si quis dixerit, homines justificari, vel sola imputatione justitiae Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et charitate, quae in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur, atque illis inhaereat — anathema sit* (1). Ora i cuori di quelli, ne' quali è diffusa la carità dallo Spirito Santo e a' quali questa carità diffusa in essi è aderente

(1) Sess. De justific. can. XI.

(*illis inhaeret*), questi cuori che sentono in se stessi la figliuolanza di Dio, e, come dice l' Apostolo, chiamano, animati dallo Spirito Santo: *Abba Pater*, saranno essi egualmente deboli e fiacchi contro l' ingenita concupiscenza, come quelli che non hanno punto ricevuto col santo battesimo il dono di Dio? Io me ne appello a tutti i fedeli di Cristo, alle anime che amano Iddio; e sono certo, che s' ottureranno gli orecchi come a bestemmie ingiuriose a Cristo ed al Santo Spirito, udendo tali parole del nostro teologo anonimo, e de' suoi confratelli (V. la mia *Risposta al finto Eusebio* n. 106).

Ne' celebri capitoli intitolati : « *Praeteritorum sedis Apostolicae Episcoporum auctoritates seu capitula Coelestini Pontificis* » leggesi tra le altre cose della grazia santificante così: *Quo utique auxilio et munere Dei non aufertur liberum arbitrium, sed* LIBERATUR, *ut de tenebroso lucidum, de pravo rectum, de languido sanum, de imprudente fiat providum.* Ed ora da che può esser *liberato* il libero arbitrio, in virtù della grazia, se non da' suoi nemici, che si riducono in fine sotto il nome di concupiscenza? Con qual verità dunque i teologi razionalisti asseriscono che i *dottori cattolici* insegnino, che circa il potere di astenersi dalle azioni peccaminose non v' ha differenza tra battezzati e non battezzati? Non è questo un passare da un estremo all' altro, e per evitare l'errore di quelli che distruggono nell'uomo, o prima che sia rigenerato, o prima e dopo, il libero arbitrio, cadere nell' errore di quegli altri, che spogliano dalla sua virtù liberatrice e santificatrice la grazia di Gesù Cristo, la qual viene infusa nel santo battesimo?

Facciamo un semplice e spassionato paragone tra la dottrina di tali teologi e quella già condannata dalla Chiesa ne' pelagiani, e apparirà manifesto il loro inganno ed il loro errore.

I pelagiani dicevano, che la natura umana nasce presentemente senza vizio alcuno e colla sola privazione de' doni gratuiti (1): e il medesimo dicono i nostri teologi moderni. Ma come si salvano dunque, cioè credon salvarsi, dalla condanna di questi antichi eretici? Ritenendo la stessa loro sentenza, ma

---

(1) S. Aug. *Op. Imp.* c. Jul. V, IX.

vestendola d'altre parole. Gli uni e gli altri convengono, che la natura umana nasce senza vizio, con tutti i suoi pregi naturali, e solo priva dei doni gratuiti. Questa è la sentenza comune, ora viene la differenza nelle parole. Quegli antichi confessavano ingenuamente, che nè la privazione de' doni gratuiti, nè le naturali limitazioni, nè i difetti naturali procedenti da quelle, erano *peccato*, e in questo dicevano bene. Furono adunque condannati, perchè negavano il peccato originale. Questi moderni, tementi la condanna stessa, dicono che quella privazione de' doni gratuiti è peccato, e in ciò dicono male. Ma col dire in tal modo un errore di più, saranno dunque assolti dalla condanna antica? Non credo io. Similmente s'osservi quanto agli effetti del battesimo. Sì gli antichi pelagiani che i moderni teologi dicono, che l'effetto del battesimo consiste solamente nel restituire alla natura buona l'ordine migliore della grazia (*ac Dominus suus qui eos fecit condendo bonos, faciat innovando adoptandoque meliores*, sono parole di Giuliano): questa è la sentenza comune. Ma gli antichi eretici confessano ingenuamente, che l'innalzare semplicemente la natura umana all'ordine soprannaturale, non è lo stesso che assolverla dal peccato; e dicevano bene. Furono adunque dannati perchè negavano che i bambini si battezzassero *in remissionem peccatorum*. I moderni teologi dicono all'opposto, che innalzare la natura all'ordine soprannaturale, è lo stesso che rimetterle il peccato originale; e dicono male. Ora di nuovo, eviteranno questi la condanna, solo col dire un errore di più di quelli? L'eresia consiste in semplici parole o nel senso e nella dottrina, qualunque sieno le parole che si adoperano per esprimerla, o per coprirla? Non verrebbe esposta la nostra santa fede al dileggio degli increduli qualora ella si facesse consistere in puri giochi di parole? Non sarebbe esposta al ridicolo la sacra teologia, qualora potessero dire con qualche verosimiglianza, che i teologi ritenendo le parole sanno di mano in mano modificare e cangiare con sottigliezze e vocaboli, le più essenziali e fondamentali dottrine del cristianesimo?

ARTICOLO III.

Continuazione — Si distinguono alcune questioni che vengono confuse da' teologi razionalisti.

255. Se si cerca, qual sia la dottrina sana della Chiesa intorno alla naturale possibilità dell'uomo, ed a quella possibilità di viver bene che egli acquista coll'infusione della grazia, conviene indubitatamente rispondere, che la Chiesa decise: *In praevaricatione Adae omnes homines* NATURALEM POSSIBILITATEM ET INNOCENTIAM PERDIDISSE, cioè aver tutti gli uomiui perdute due cose, 1° l'innocenza e giustizia, e 2° la possibilità naturale di viver bene; onde S. Innocenzo papa rispetto a questa seconda perdita, così s'esprime: *libero enim arbitrio ille perversus* (*Adam*), *dum suis inconsultius utitur bonis, cadens in praevaricationis profunda,* DEMERSUS EST, *et* NIHIL QUEMADMODUM EXINDE RESURGERE POSSET INVENIT, *suâque* IN AETERNUM *libertate deceptus, hujus ruinae subjacuisset* OPPRESSUS, *nisi eum postea Christi per suam gratiam relevasset adventus, qui per novae regenerationis* PURIFICATIONEM (perchè la natura umana non è solo nuda, ma lorda) *praeteritum omne vitium sui baptismatis lavacro purgavit* (1). Contro alla qual dottrina della cattolica Chiesa offendono apertamente coloro che al battesimo negano la virtù di ristorare le forze del libero arbitrio infiacchite contro la concupiscenza e dichiarano, esser queste uguali nel battezzato e nel non battezzato, come fanno i recenti teologi. Dopo di ciò la Chiesa ancora decise, che « l'uomo nella stato di natura caduta non può meritare nè demeritare se non è libero. » Fin qui va la questione della dottrina generale.

256. Dopo questa, viene poi la questione del fatto, la quale dimanda: « quando si verifichi, che l'uomo operi il male senza libertà e però senza demerito. »

La possibilità intanto di questo fatto la Chiesa l'ammette e suppone pur colla condanna delle proposizioni di Bajo: XXXIX *quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere*

---

(1) Ne' capitoli detti di S. Celestino papa n. I, 41.

tamen fit, LXVII *Homo peccat, etiam damnabiliter, in eo quod necessario facit*, dalle quali e da altre somiglianti, scorgesi, come abbiam provato innanzi, che la Chiesa riconosce ed ammette un operare volontario, ma necessitato, di modochè la parola *voluntarium*, giusta tali decisioni della Chiesa, non sempre significa *liberum*, come contende il nuovo Teologo. Questo dunque appartiene ancor alla dottrina della Chiesa cattolica.

Ma per venire alla questione di fatto: « quando si verifichi che l'uomo operi senza libertà e però senza merito nè demerito, » oltre il sapere in generale che qualche volta si verifica, il che, come dicevamo, è già parte del cattolico insegnamento; conviene di più determinarne per quanto si può i casi precisi. Al che ottenere vi hanno due lavori a farsi. Poichè altro è determinare i casi, ne'quali l'uomo opera necessariamente in generale, descrivendo le condizioni e le circostanze, sotto l'influenza delle quali egli procede colla necessità; ed altro è poi nel fatto reale accertarsi che tali condizioni e circostanze abbiano luogo in questa o quell'azione particolare.

A ragion d'esempio alcuno dirà, che la passione può in alcun istante pigliar tant'impeto ed una così veemente uscita, ch'ella tolga all'uomo la libertà. Ma il dir questo non è mica un dire che in un dato fatto particolare di Tizio o di Cajo siasi avverata questa condizione, non è un dire, che la passione in Tizio od in Cajo sia stata realmente così urgente e così pressante in una data azione da trascinare la spontaneità ed impedire l'arbitrio della volontà. Anzi ella è cosa difficilissima o piuttosto impossibile il definirsi questo con piena certezza nel caso reale, e a Dio solo suol essere pienamente noto. Laonde l'uomo che opera con passione, grandemente s'illuderebbe s'egli leggermente credesse d'aver operato con necessità, anzi in luogo di scusarsi dee certamente condannare se stesso, non solo per le colpe attuali, che gli cagionarono quella torbida e violenta passione, non solo per le occasioni, a cui probabilmente s'espose, e per gli irritamenti a lei conceduti, non solo per non esser ricorso bastevolmente agli ajuti, co'quali avrebbe dovuto e potuto prevenire la sua

caduta, ma ben anco per l'atto posto quando essa passione irruente in lui, videsi traboccata nel precipizio: e ciò perchè se da una parte questo gli mostra che tutto è disordinato in lui fin la stessa sua volontà, che è egli stesso; dall'altra perchè egli ha sempre troppa ragione di temere che la stessa sua libertà non fosse legata del tutto, essendo questo, come dicevamo, oltre modo difficile, se non impossibile a definirsi. Dal che apparisce, che lo stabilire semplicemente colla Chiesa cattolica che la passione aiutata dalla consuetudine delle colpe e lasciata andare innanzi ne' suoi riscaldi senza la debita vigilanza, possa talora addur l'uomo a sì stretto passo, al quale egli sdrucciola necessariamente; non è già un dare ansa e sicurtà agli uomini appassionati od abituati a peccare; ma è piuttosto un ammonirli di non confidare nelle forze proprie, ma di ricorrere a G. Cristo liberatore, di cui hanno un bisogno assoluto, per andar salvi dalla crudele tirannide del demonio e dalla loro propria concupiscenza.

A torto dunque i teologi di cui parliamo sostengono, che le forze del battezzato, e del non battezzato sono ugualmente capaci di resistere al male; scagliando acri invettive contro quelli che dicono il contrario, asserendo che coll'ammettere una necessità di cader ne'peccati, senza la grazia di Cristo, aprano la porta alla dissolutezza, con troppo basse parole dicendo, che questa é « una morale e un'ascetica di nuovo conio! (1) »

ARTICOLO IV.

Danni che vengono al popolo cristiano, specialmente ne' nostri tempi dall' estenuare gli effetti del battesimo.

257. L'estenuare gli effetti del sacramento del battesimo, col quale gli uomini s'incorporano a Cristo, e sono sollevati dalla condizione della natura guasta, all'ordine delle cose soprannaturali, e al regno di Dio favorisce oltremodo la tendenza di questo secolo d'incredulità e di diserzione dalla fede cattolica. La filosofia divisa dalla religione indefessamente lavora

---

(1) Facc. 103 e segg. (*u*).

a introdurre nel mondo un sistema di Razionalismo che tenga luogo d'ogni religione positiva. Il protestantismo che non può resistere a'suoi assalti si associa ogni dì più con esso allo stesso intento, e rifondendosi in una pretesa religion naturale va cessando d'esistere come credente ad una positiva rivelazione. Predicatori inspirati dall'umana superbia scuotono la fede delle plebi stesse, e già, nelle nazioni protestanti, si trascura l'amministrazione del battesimo, se ne altera la materia e la forma, non considerandosi oggimai questo principal sacramento che come un semplice rito, onde si trovano già moltissimi adulti non battezzati, e degli altri si dee giustamente temere, non forse sieno stati battezzati invalidamente. I filosofi del protestantismo, ed i razionalisti biblici della Germania, con migliaia di libri e d'opuscoli diffondono per ogni canto d'Europa lo stesso spirito freddo, falso, per essenza miscredente, lusingatore dell'orgoglio umano e lo comunicano di nazione in nazione. Nella Francia cattolica entrò legalmente sotto il titolo di Scuola Normale di Filosofia. E sarà ora una dottrina indifferente, e degna di trascurarsi a'nostri giorni quella de'nostri teologi, che insinuano apertamente che il battesimo non accresce le forze dell'uomo ad evitare il peccato? Alla quale, nello spirito razionalistico, consuona pur quella filosofica, che da'sensi, a'quali s'attribuisce la conoscenza, o che dalla forza subbiettiva dell'anima fa venire all'uomo le idee, onde la verità, che nelle idee si contiene, è fatta con ciò figlia anch'essa dell'uomo, non più eterna, non più divina, quand'anco con una perpetua incoerenza si protesti il contrario.

258. Così accade che il Razionalismo corrompa ogni dì più l'educazione della gioventù cristiana, rendendola vana e superba; insegnandole che dalla sua ragione viene la verità, dal suo libero arbitrio la virtù: la rivelazione non esserle necessaria assolutamente; anche senza il battesimo poter essa volere e vincere le proprie passioni. Questo tentativo benchè ne'nostri Anonimi s'appalesi più manifesto, non è per avventura nuovo ma antico, essendosi insinuato già, lentamente, come dicevamo, da più di due secoli; egli non è accidentale, non è momentaneo; ma è concertato in sistema, replicato,

incessante. Si è taciuto finora, o almen parlato sommessamente per non rinfrescare la memoria di scandali quasi obliati. Ma io credo, che Iddio già più non voglia che si nasconda la radice del male che occultamente serpeggia: la provvidenza divina ha permesso che quello spirito infausto di Razionalismo e di Pelagianismo, che segretamente corrode i visceri del cristianesimo, toglie la virtù a'sacramenti, ed anco la passione e la morte di Gesù Cristo, scoppiasse più aperto negli opuscoli di alcuni teologi cattolici, fors'anco in buona fede da parte loro, ma con dottrina non sana. Abbandoniamo ogni causa o disputa personale, e siamo solo solleciti della purità della fede, della causa di G. C. e della sua Chiesa. Nessuno che consideri le cose spassionatamente potrà dubitare che i nostri Anonimi in sostanza rinnovano insieme uniti, e sotto color di pietà un assalto alla dottrina della Chiesa ed alla grazia del Redentore; de'quali negli scorsi secoli s'ebbero tanti esempi e basti accennare solo quello celeberrimo dei PP. Arduino e Berruyer. La *Storia del popolo di Dio* di quest'ultimo, di cui s'era promessa la correzione, uscì alle stampe ancor tale, che dovette condannarsi in Roma stessa nel 1734, e poi due volte di novo da Benedetto XIV (1) ed una terza da Clemente XIII (2) dandosi così una prova di più

(1) Con Decreto 13 aprile 1755; e con Decreto 17 febbraio 1758 non rispettato dai fautori di tali scrittori, meglio del primo.

(2) Clemente XIII condannò la terza parte della storia con Decreto 2 dicembre 1758, nel quale alludendo alle disubbidienze usate contro i decreti precedenti e condannando anche le apologie uscite dell'opera, adoperò questa maniera: *impleverunt mensuram scandali*. A malgrado di ciò Apologie ANONIME furono di nuovo stampate sott'altro titolo, e le dottrine stesse più volte, ed or anco novamente da'nostri Anonimi si riprodussero. — La conformità delle dottrine de'nostri Anonimi con quelle di Arduino e di Berruyer particolarmente intorno al peccato originale può riscontrarsi da chi vorrà leggere l'*Istruzione Pastorale di Monsignor Fitz James Vescovo di Soisson* in condannazione e confutazione di tali dottrine P. II, Sez. V, sono più che certo, che i nostri Anonimi ripeteranno la calunnia de'lor predecessori dicendo che anche quel zelante Vescovo è GIANSENISTA.

Ma fino a quando avrà forza quell'infame artifizio? Fin a quando delle asserzioni tali di chi non ha alcuna autorità nella Chiesa continueranno a far qualche breccia nella pubblica opinione? D'altra parte qualor anco nulla si dovesse deferire all'autorità di un tanto Prelato, che nella condanna della citata opera, andò d'accordo coll'apostolica Sede; la detta sua Istruzione Pastorale reca in mezzo le prove teologiche

che lo spirito razionalista e pelagiano non teme i replicati fulmini della Chiesa. Ora si raffrontino i sentimenti de'nostri teologi con quelli del Commentario sopra S. Paolo dell'Arduino e della *Storia del popolo di Dio* del suo confratello, e si riscontrino agli originali proscritti dalla Chiesa, le copie. Lo stesso esaltamento della forza della natura, la stessa depressione della grazia di Cristo; un estenuare gli effetti del battesimo, un disconoscerne la virtù salutifera di mitigare i moti della concupiscenza, un diminuire la necessità della redenzione: niuna grazia veramente medicinale, giacchè non può esservi medicina dove non ci ha malattia; una sufficienza, una integrità, una beatitudine all'uomo dovuta senza il lavacro del Redentore. E sogliono costoro attribuire tutti gli errori che seminano, a' dottori della Chiesa, ed alla stessa Chiesa. Laonde ci dicono francamente, che, quando si tratta passar dai primi moti ad azioni peccaminose, dicono TUTTI (i Dottori cattolici) « che *ratio deliberans potest occurrere* etc. Ed IN TUTTO QUESTO NON RICONOSCONO DIFFERENZA TRA BATTEZZATI O NON BATTEZZATI.

259. Tanta ingiuria che si fa al battesimo del Salvatore, mi sprona a insistere in questo argomento, che d'altra parte può esser utile a confortare la fede de'cristiani. Pur troppo questi sono bene spesso male istruiti circa gli effetti del santo battesimo, e, attesa la materialità e l'incredulità de'tempi, ripugnano sovente a credere fedelmente a quello, che v'ha di più prezioso e di più divino in tali effetti qual è la riformazione e il miglioramento dell'anima umana, di cui l'uomo non ha coscienza, benchè poscia ne sperimenti i vantaggi. Sia dunque messo in più chiara luce il medicinale effetto che viene impugnato del santo battesimo.

260. Nella *Dottrina del peccato originale* (n. XCIII-CI) fu dimostrato come si conciliano le opinioni apparentemente

---

di ciò ch'egli dice, ed a queste sole rimettiamo gl'imparziali lettori senza bisogno di altra autorità. Monsignor di Soisson dimostra ivi fra l'altre cose, che le indicate teorie intorno al peccato di origine, cioè quelle stesse de' nostri Anonimi sono razionalistche, e che quegli autori « nello spiegare la parola di Dio non hanno preso altra guida, che « il proprio spirito, e i commentarii de' sociniani. » — Introd.

diverse de' teologi cattolici che ripongono l'essenza del peccato originale nella *privazione dell'originale giustizia*, di quelli che la ripongono nella stortura della volontà, e di quelli che la fanno consistere nella *concupiscenza de' non rinati*: riprendiamo la descrizione e le prove dell'esistenza della malattia, a cui egli, il battesimo, è soprannaturale rimedio.

ARTICOLO V.

Se il battesimo rimette il peccato, dunque dee diminuire anche le forze della concupiscenza, accrescendo quelle della volontà buona sopra di lei.

§ 1.

261. Secondo la tradizione, la *macchia* originale è annessa alla concupiscenza della volontà suprema dell'uomo. Fu dimostrato, che ritorna in fondo sempre la stessa dottrina sotto diverse espressioni; e questa unica e consentanea a se stessa è la dottrina della Chiesa dichiarata così sapientemente dal Tridentino. L'identità sostanziale della dottrina insegnata da quei teologi, con varie maniere di parlare, risulta chiara tosto che si definiscano nel debito modo le tre espressioni usate di *giustizia originale*, di *stortura della volontà*, e di *concupiscenza de' non rinati*. Appigliamoci anche qui alla guida di S. Tommaso. Egli distingue la *giustizia originale* dalla *grazia santificante*, benchè quella in Adamo dipendesse da questa, stantechè la giustizia originale d'Adamo non era solamente naturale, ma anche soprannaturale, e perchè perdendo egli la giustizia rendevasi anche indegno della grazia, in cui era stato da Dio costituito.

262. La *giustizia originale* in generale è riposta da S. Tommaso nell'ordine delle umane potenze, pel quale le inferiori ubbidiscono docili alla volontà e la volontà ubbidisce al lume della ragione ed a Dio (1). Egli è chiaro, che supponendo

---

(1) Come S. Tommaso distingue il dono della *grazia* dalla *giustizia originale* vedesi più chiaramente nella Questione V. *De Malo* (art. I). Quivi dice, che il dono della *grazia divina* è necessario ad ogni creatura razionale, acciocchè questa sia sollevata alla perfetta beatitudine. « *Considerandum est, quod aliquod divinum auxilium necessarium*

l'uomo creato senza la grazia santificante l'ordine delle sue potenze non sarebbe mancato in un essere opera di Dio, e la natura umana sarebbe stata *intera,* come acconciamente la chiamano i teologi. Ma in tal caso Iddio sarebbe stato conosciuto dall'uomo col solo lume naturale; e la sua volontà sarebbe stata sommessa a lui così conosciuto: le inferiori potenze poi avrebbero tuttavia ubbidito alla sua buona libera volontà. La *giustizia originale* dunque in una tale ipotesi, non potea esser più che una giustizia naturale quanto alla sostanza, risiedente necessariamente nella volontà; perchè la

---

est communiter omni creaturae rationali, scilicet auxilium gratiae gratum facientis, qua quaelibet creatura rationalis indiget ut possit pervenire ad beatitudinem perfectam, secundum illud Apostoli (Rom. VI, 23): *Gratia Dei vita aeterna.* » Ma oltre la grazia, all'uomo come ad un essere di più parti composto, faceva bisogno il buon ordine delle sue potenze, dono che S. Tommaso chiama *giustizia originale,* appunto perchè l'ordine delle potenze consiste nella sottomissione della volontà alla ragione ed a Dio: *sed* PRAETER HOC AUXILIUM *(gratiae gratum facientis)* così continua l'Angelico, *necessarium fuit homini aliud supernaturale auxilium, ratione suae compositionis. Est enim homo compositus ex anima et corpore, et ex natura intellectuali et sensibili; quae quodammodo si suae naturae relinquantur, intellectum aggravant, et impediunt ne libere ad summum fastigium contemplationis pervenire possit. Hoc autem auxilium fuit* ORIGINALIS JUSTITIA, *per quam mens hominis si subderetur Deo, ei subderentur totaliter inferiores vires et ipsum corpus, neque ratio impediretur quo minus posset in Deum tendere.* Dal qual luogo si vede, che, secondo la mente dell'Angelico la *giustizia originale* è cosa diversa dalla *grazia santificante.* E come questa produce l'*ordine soprannaturale,* così di conseguente quella appartiene all'*ordine naturale* per sè. Dicesi adunque un *dono soprannaturale* in senso diverso da quello, in cui dicesi *soprannaturale* la grazia santificante, che sublima l'uomo alla percezione di Dio, onde l'ordine delle potenze in se stesso considerato è naturale *quoad substantiam,* come s'esprimono i teologi. Il buon ordine delle potenze può dunque trovarsi anche in un uomo creato da Dio senza la grazia *(gratum faciens).* Soprannaturale adunque è l'ordine delle potenze, in quanto è accidentale alla natura umana, che potrebbe, per sè non averlo; benchè senza quell'ordine sarebb'ella magagnata, e la sapienza e bontà infinita di Dio non la creerebbe mai tale, come espressamente insegna l'Angelico *Contra Gentes* L. IV, c. LII., e come rilevasi anche da quel che dice Q. IV, *de Malo* (a. II. *Ad illud quod quaerebatur de carentia originalis iustitiae* etc. ad 1), quivi insegnando, che quand'anco nella *giustizia originale* d'Adamo non vi fosse stata inchiusa la grazia, ancor avrebbe ragion di colpa il disordine delle potenze, *si tamen non includit gratiam gratum facientem, non tamen propter hoc excludit, quin carentia originalis justitiae habeat rationem culpae.* Onde Iddio non avrebbe mai posto nell'uomo ciò che ha in sè ragione di morale disordine. Oltracciò, un dono soprannaturale fu la giustizia originale in Adamo, perchè unita intimamente alla grazia e però appartenente anch'essa all'ordine soprannaturale, come più a lungo è mostrato nel citato opuscolo.

sola volontà è per se stessa la potenza morale, non appartenendo alla moralità le potenze inferiori, se non in quanto contribuiscono o sono da lei mosse (1) a disporre bene o male la volontà.

263. Laonde la *giustizia originale* in qualsivoglia caso riducesi alla *rettitudine della volontà*, che non si lascia distorre dall'ordine di ragione, per niuna lusinga di bene sensibile o soggettivo.

Conseguentemente S. Tommaso mette l'essenza del peccato originale ora nella privazione dell'originale giustizia, or nella stortura della volontà, rientrando queste due cose l'una nell'altra; poichè, definito in che cosa consiste il disordine della volontà (*motus autem voluntatis inordinatus est conversio ad bonum aliquod temporale* ABSQUE ORDINE CONVENIENTI AD DEBITUM FINEM (2), applica questa definizione al primo peccato così: *Sic ergo in peccato primi parentis fuit aliquid formale, scilicet* AVERSIO AB INCOMMUTABILI BONO, *et aliquid materiale, scilicet conversio ad bonum commutabile. Ex hoc autem quod aversus fuit ab incommutabili bono, donum originalis justitiae amisit etc.* (3). Il qual medesimo disordine nella volontà è pure ne' discendenti del primo padre, che il ricevono insieme colla natura: *Sic ergo et* IN HIS QUAE EX EIUS STIRPE ORIUNTUR *et superior pars animae* (la volontà personale) *caret debito ordine ad Deum, qui erat per originalem justitiam, et inferiores vires non subduntur rationi* (4).

E nondimeno non si dee già credere che quest'avversione della volontà personale sia un positivo odio di Dio, o un'in-

(1) SUPERIOR PARS ANIMAE, dice S. Tommaso, *et etiam quaedam inferiorum virium,* QUAE SUNT SUB VOLUNTATE ET EI NATAE SUNT OBEDIRE, *recipiunt hujusmodi sequelam primi peccati, secundum rationem culpae: sunt enim culpae susceptivae huiusmodi partes. Sed inferiores vires, quae non subduntur voluntati, scilicet potentiae animae vegetabiles, et etiam ipsum corpus, suscipit hujusmodi sequelam secundum rationem poenae, non secundum rationem culpae, nisi forte virtualiter, prout scilicet hujusmodi poena peccatum consequens peccati est productiva, secundum quod vis generativa per decisionem corporalis seminis operatur ad traductionem peccati originalis simul cum humana natura.* De Malo Q. IV, a. II.

(2) De Malo Q. IV, a II.

(3) De Malo Q. IV, a. II.

(4) Ivi.

clinazione che rechi la volontà ad odiare direttamente il sommo bene come pazzamente vollero i bajani (1). Ella consiste bensì in un lasciarsi andare facilmente e in certe circostanze irresistibilmente al dolce del sentimento della natura, in vece di starsi eretta e fissa in quel lume di ragione, dal quale essa dee prendere l' ordine dell'operare e la misura del godere (2). Laonde la ragione prossima di questa deviazione abituale della volontá dall' ordine di ragione, è attribuita all' animalità che agisce con insolonte violenza e trae a se e quasi lega l'anima intellettiva; e questa efficacia dell'animalità assorbente per così dire la miglior attività dell'anima umana si origina, a quanto sembra, dall'attuosità del seme, chiamato per ciò appunto da Innocenzo III ed altri dottori infetto e corrotto. Laonde benchè solo l'anima intellettiva e volitiva sia il *subietto* del peccato originale, tuttavia, *semen carnale sicut est instrumentalis causa traductionis humanae naturae in prolem, ita est instrumentalis causa traductionis peccati originalis* (3).

E tuttavia è ancor da notarsi, che questo attraimento soverchio che fa la carne dell'anima intellettiva a sè non è ancor propriamente il peccato originale; ma il peccato originale è l'immediato effetto. Poichè a cagione di quell'attraimento, avviene, che l'anima intellettiva sia alquanto ottenebrata (e quest'appartiene alla piaga dell'ignoranza), e alquanto sgagliardita (e quest'appartiene alla piaga della difficoltà) e così sia stôlta dall'ordine di ragione e però da Dio, non rimanendole più forze sufficienti a mantenere costantemente in tutti gli atti suoi ad un tempo quell'ordine di ragione, come quella la cui attività è perduta in parte nell'animalità, il che Gesù Cristo espresse colle parole, *quod natum est ex carne*

---

(1) V. La prop. XLIX di Bajo.

(2) Quindi alcuni teologi nella definizione del peccato mettono indifferentemente l'*avversione da Dio*, o il *disordine della volontà;* ovvero con questo, spiegano quella. Così Lod. Flabert definisce il peccato, *Est* DEORDINATIO VOLUNTARIA NATURAE RATIONALIS *in iis quae spectant ad mores.* (De vitiis et pecc. c. II), e lo Suarez, *De* RATIONE *autem generali et* COMMUNI *horum omnium (peccatorum), solum hoc videtur considerandum in eo convenire, quod omnia continent* AVERSIONEM, vel DEORDINATIONEM VOLUNTARIAM *ab ultimo fine* (I. Disp. de vitiis et pp.)

(3) De Malo Q. IV, a. III.

caro est (1). Ora la naturale applicazione di tanta attività dell'anima intellettiva al sentimento della vita animale, è ciò che i teologi chiamano, *conversione alla creatura*; e il conseguente *languore* dell'anima rimasta debole all'ordine di ragione, e priva della cognizione soprannaturale di Dio, è ciò che chiamano *avversione da Dio*. Essi insegnano adunque che la piega o conversione alla creatura che l'uomo riceve nell'essere generato, è la causa prossima dell'*avversione da Dio;* nella quale sta propriamente la ragion formale del peccato, *aversio*, dice S. Tommaso, *sequitur conversionem in via generationis;* di che deduce, che il concetto del peccato attuale e dell'originale non è dissimile, contro i teologi razionalisti, che a quest'ultimo negano l'essere peccato semplicemente (2). *Sed ratio peccati actualis*, dice, *perficitur in aversione; et similiter ratio peccati originalis in justitiae privatione*; la qual privazione della giustizia, come abbiamo veduto, consiste nel non esser più la volontà aderente all'ordine di ragione. Di che conclude l'Angelico: *et ideo per prius est peccatum originale in voluntate* (3).

264. Nella *volontà* de' bambini adunque (ancora immersa nell'essenza dell'anima) ha sua propria sede il peccato originale, perchè *inter superiores vires quae suscipiunt defectum per originem traductum, secundum rationem culpae, una est quae omnes alias movet, scilicet* VOLUNTAS; *omnes autem aliae moventur ab ea ad suos actus. Semper autem quod est ex parte agentis et moventis, est sicut* FORMALE; *quod autem est ex parte mobilis et patientis est sicut materiale* (4). E noi pure dimostrammo, che il peccato suppone sempre qualche *attualità* e solo un principio attivo può avere per suo subbietto.

265. Dalle quali cose s'intende, come anche si dica, che il peccato originale consista nella *concupiscenza de' non ri-*

(1) Io. III, 6.

(2) V. *Le Nozioni di peccato e di colpa illustrate.*

(3) Q. IV. De Malo, art. V. ad 3. Nell'articolo II della stessa questione ha dimostrato egli stesso che in *peccato originali* CONCUPISCENTIA *se habet sicut* CONVERSIO *in peccato actuali,* com'egli stesso si riassume nell'obbiezione 3, dell'art. V.

(4) De Malo Q. IV, a. II.

nati, e in che senso il dir questo ritorni in fine allo stesso, che a riporre il peccato d'origine nella privazione della giustizia, ovvero nella stortura della volontà.

§ 2.

La concupiscenza della parte inferiore *dell' uomo è causa prossima del peccato originale, non è il peccato stesso.*

266. La *concupiscenza* propriamente definita in un modo generale può dirsi l'inclinazione dell'*anima intellettiva* verso l'animalità e il bene subbiettivo. A torto i nostri Anonimi la restringono alle sole parti inferiori dell'uomo, nelle quali è l'appetito animale, che non ha per sè solo come è nelle bestie alcuna ragione di difetto morale (1). All'incontro S. Paolo attribuisce alla concupiscenza φρόνημα e νοῦν (2), e il catechismo del sacro Concilio chiama la concupiscenza ANIMI APPETITIO, e non *appetitio carnis;* acconciamente così definendola, *concupiscentia enim, quae ex peccato est, nihil aliud est, nisi* ANIMI *appetitio, natura sua rationi repugnans* (3). L'Angelico poi dice, VOLUNTAS *sub concupiscentia comprehenditur secundum quod concupiscentia largo modo sumitur* (4).

Si prende dunque acconciamente la parola concupiscenza anche a significare tutta la facoltà di appetire dell'animo umano la volontà stessa spontanea inclinata a fermarsi nel sentimento animale e nel bene subbiettivo; ed è in questo senso, che nella concupiscenza de' non rinati si può collocare il peccato di ori-

---

(1) V. la *Risposta al finto Eusebio.*

(2) Il Signor C. alla facc. 31 non dubita di metterci cogli eretici, perchè stiamo con S. Paolo citato dagli eretici! La sua accusa è così concepita: « Nè (l'Accademia « Calvinistica di Sedan) schiude per ciò affatto dalla concupiscenza il mero volontario, « che anzi, non altrimente che il Rosmini, si mette a provare, che concupiscenza si- « gnifica eziandio la mala inclinazione della volontà, e con S. Paolo attribuisce alla « concupiscenza φρόνημα e νοῦν!!! »

(3) P. II, XLIII. E altrove ancor più generalmente, *quare sciendum est, concupiscentiam esse* COMMOTIONEM QUAMDAM AC VIM ANIMI, *qua impulsi homines, quas non habent, res jucundas appetunt,* P. IX.

(4) Nell'obbiezione 2, art. VI, Q. LXXI, I, IIae *Summae,* nè viene smentito il principio nella risposta.

gine. All'incontro se per concupiscenza s'intendesse quell'attuosità della vita e del sentimento animale che tira a sè l'anima intellettiva, ella è più tosto la causa prossima del peccato originale, cioè della mala inclinazione della volontà anzi che peccato ella stessa (1).

§ 3.

Il peccato originale, in quant'è macchia, non risiede nè in atti dell'anima, nè nelle sue distinte potenze, ma nella essenziale volontà.

267. L'anima razionale dunque ed appetitiva dell'uomo, quando l'uomo è generato « si precipita, quasi direi nella carne; e il dolce della vita animale la diletta, senza il riguardo debito a quell'ordine di ragione, che a lei essenzialmente intelligente sta pur davanti almeno implicito nel lume della ragione. » Ma si devono distinguere tre cose in questa condizione dell'anima:

1° La potenza razionale di appetire ancor immersa nell'essenza dell'anima, non pur distinguibile colla mente nostra dall'altre potenze;

2° La stessa potenza che già esce e realmente si separa colla sua azione quando emette le sue appetizioni, o volizioni;

3° E questi stessi atti speciali, che si dicono volizioni.

268. Queste tre attività vengono l'una dall'altra, come dalla radice d'un albero vien fuori il tronco; e da' tronchi escono i rami. Gli atti particolari, le volizioni dunque sono produzioni della potenza di volere; la potenza di volere è quasi direbbesi produzione dell'essenza dell'anima, si che consegue, che, se si tratta di atti spontanei della volontà, questi sogliono trarre la qualità loro dalla potenza, ed esser buoni se la potenza è ben disposta, non buoni se la potenza è male disposta.

---

(1) Così insegna S. Tommaso, dicendo: *Alio modo* (concupiscentia) *potest considerari secundum quod est in eodem; et sic est* CAUSA *per modum materiae, quae est de essentia rei et praecedit quodammodo per modum materiae, sicut et corpus praecedit animam in ordine causae materialis. Dictum est enim supra, quod* EX CARNE *ad quam pertinet concupiscentia* INFICITUR ANIMA, *ad quam pertinet carentia originalis justitiae.* De Malo. Q. IV, a. II, ad 11.

Medesimamente la volontà come facoltà spontanea di operare, tiene la sua disposizione buona o cattiva, cioè ben ordinata o no, che prima aveva quando si giaceva quiescente nell'essenza dell'anima.

269. Di che si deduce, che l'essenza del peccato originale quant' alla macchia non si può riporre negli atti particolari della volontà; e nè pure nella volontà come potenza; ma nell' essenza dell' anima volitiva e appetitiva; onde incomincia quel male che si propaga poscia alla potenza ed agli spontanei suoi atti e però il male di quella e di questi si riduce in fine alla mala disposizione dell'anima che è lo stesso peccato originale.

270. Ma che l' anima stessa, l' essenza dell' anima abbia questa mala disposizione in sè riesce difficile a intendersi per cagione, che quella disposizione immorale sfugge alla coscienza. Ma la fede, rivelandoci il peccato originale che tutti i cristiani credono sulla parola di Dio rivelante proposta loro dalla santa Chiesa, c' insegna indirettamente una verità così profonda; e prevenendo la scienza umana, presta un argomento della sua divinità. La scienza dell' uomo fatta per pochi, viene in appresso e discopre, dopo ricerche di molti secoli, quei veri che erano già supposti dalla fede con divoto stupore degli stessi scienziati (1).

§ 4.

Si risponde a' Pelagiani, i quali dicevano non esservi peccati senza coscienza, di che negavano il peccato d' origine.

271. Ell'era un' arma de' Pelagiani, negare il peccato d'origine, perchè l' uomo non ne ha immediata coscienza. E S. Agostino accordava loro che il *reato della concupiscenza* si toglie alla consapevolezza dell' uomo; anzi volea che si distinguesse diligentissimamente tra il sentimento della carne, di cui si ha coscienza, e quella mala qualità e disposizione dell' anima di cui la coscienza ci manca e in cui il peccato originale risiede;

---

(1) E i teologi razionalisti ci rimproverano di questo appunto, di ammetter noi una moralità anteriore alla coscienza. Il P. Damowski, seguendoli, ripete lo stesso rimprovero.

stringendo quegli eretici a credere a quanto dice la fede, eziandio che nol dica la coscienza diretta ed immediata. In fatti delle cose che giaciono in fondo all' anima, dove sta quel peccato, o è soprammodo difficilissimo, o al tutto impossibile, l' essere consapevole. *Reatus autem ille qui sola regeneratione dimittitur, quemadmodum cum inesset non sentiebatur, ita ejus ablatio* FIDE CREDITUR, NON CARNE VEL MENTE SENTITUR (1). Il perchè accorda a Giuliano, che l'argomento di cui egli si serviva a negare il peccato d'origine (il non averne cioè noi coscienza) era tale da illudere gli uomini grossi e carnali, ma tanto più in ciò stesso offensivo della cattolica fede; *Ideo in hujus rei obscuritate te jactas, et adversus veritatem, quae ostendi hominum maxime carnalium sensibus non potest, quanto magis pugnas acriter, tanto magis infideliter pugnas* (2). Ed avverte, che il male originale non istà nella volontà del fanciullo, presa questa volontà come *potenza*, della quale, operando noi, siam consapevoli; ma è consopito nel fondo dell'anima, dove la coscienza non giunge, e tuttavia viene il tempo che quel peccato occulto si appalesi anche di fuori, colle sue male tendenze, e colle male sue operazioni; *Parvulus vero, in quo adhuc rationis nullus est usus voluntate quidem propria* (colla volontà cioè in quant'è potenza operante) *nec in bono est, nec in malo; quia nullam in alterutrum cogitationem versat, sed utrumque in illo* CONSOPITUM *vacat et* BONUM NATURALE *rationis, et* MALUM ORIGINALE PECCATI. *Sed annis accedentibus, evigilante ratione, venit mandatum et* REVIVISCIT PECCATUM: *quod adversus* CRESCENTEM *cum pugnare coeperit,* TUNC APPAREBIT QUID IN INFANTE LATUERIT, *et aut vincit et damnabitur; aut vincitur et sanabitur* (3). Dove si scorge, secondo il parlare di S. Agostino, che il peccato originale prima è nascosto in fondo dell'anima ed ivi quiescente, poi operante al di fuori ed in battaglia colla libera volontà, che o il vince corroborata dalla grazia di GESÙ Cristo e allora l' uomo è salvo; o si lascia

(1) Contro Jul. Pelag. VI, V.

(2) Ivi.

(3) Contra Jul. Pelag. L. II, C. IV. Qui al nostro C. vien dato un altro testimonio, oltre i molti da me addotti, dal quale egli può convincersi, che i santi Padri riducono al peccato d' origine, come a loro causa, molti disordini morali della vita umana.

vincere e allora l'uomo è perduto. Ma non si creda perciò soggiunge il Santo, che quel peccato non nuoccia, anche prima di mandar fuori i suoi tralci delle male operazioni, nuoce sempre, se non è sciolto dal Redentore. *Non tamen ideo malum hoc nihil nocuisset, etiam si priusquam in illo apparere coepisset, parvulus hac excessisset e vita: quia reatus ejusdem mali non quo reum malum est, sed quo reum facit in quo est, sicut generatione contrahitur, ita nisi regeneratione non solvitur* (1).

272. Invano adunque Pelagio sosteneva, come fanno i moderni teologi razionalisti, che la *concupiscenza* non fosse altro che il sentimento carnale (2). S. Agostino rispondeva, che il *sentimento* è quello che ci rende consapevoli della *concupiscenza;* ma non è la concupiscenza di cui si parla, occulta madre di quel sentimento. La concupiscenza, quella concupiscenza cioè in cui l'essenza del peccato originale consiste, è una mala disposizione dell'anima occulta in essa, *una mala qualità* (3). Sensus est igitur, recherò ancora le parole del

(1) Contra Jul. Pelag. L. II. C. IV.

(2) Parole di Giuliano d'Eclana contro di S. Agostino, *sensus est igitur concupiscentia, et mala qualitas non est* (app. S Ag. Contra Jul. Pelag VI, 56). — Il simile scriveva appunto contro di noi Eusebio Cristiano Aff. V.

(3) Alcuni teologi moderni riducono il peccato abituale a null'altro, o quasi a null'altro, che al debito, che rimane verso la divina giustizia in colui che ha peccato attualmente. Essi non intendono come possa rimanere nell'anima dopo il peccato attuale una *mala qualità*, una *mala disposizione ;* e ciò perchè l'uomo non è di ciò immediatamente e vivamente consapevole. Ma quante cose sono, e si fanno nell'uomo, senza ch'egli sel sappia? Non si può dubitare, che il peccato non lasci nell'animo un mal effetto profondo, una piaga mortale, una cotal contraffazione dell'animo, che non vien tolta se non colla *giustificazione ;* e che nella Chiesa fu sempre chiamata *macola* del peccato. Mi si permetta di aggiunger qui un brano del Gaetano sull'effetto permanente che lascia nell'anima il peccato mortale : *Homo ergo existens in peccato mortali* non solum *est privatus gratia, et subjectione (Deo) dicta; quae item est quod « amor Dei usque ad contemptum sui ; » sed est indutus « amore sui usque ad contemptum* Dei » non solum *igitur cecidit a bono fine, sed habet malum finem communem. — Et quia finis talis communis est omni peccato mortali ; et* ex fine superiori *sumitur ratio et initium reliquorum, consequens est, ut homo existens in peccato mortali habeat* positivum principium *ex natura sua inclinans ad peccandum mortaliter, scilicet « amorem sui usque ad contemptum Dei. » Nisi enim hic amor* perseveraret *in eo habitualiter, seu virtualiter secundum affectum, vel saltem veritatem, jam esset in altero contradictorio, scilicet in « amore Dei usque ad contemptum sui : » non enim datur medium.* In 1, 11, CIX, VIII.

Santo, NON IPSA CONCUPISCENTIA *sed ille potius quo nos* EAM *majorem minoremque* HABERE SENTIMUS. Ed illustra questo concetto con un esempio che mostra lo spirito veramente filosofico del grand' uomo, *sicut in corporis passionibus*, dice, *non sensus est morbus, sed ille sensus est, quo nos morbum habere sentimus* (1).

§ 5.

Ricapitolando, si segue a mostrare come un ramo della concupiscenza sia essenzialmente congiunto col vizio originale e con lui cessi.

273. Riassumendo dunque in poco ciò che abbiamo detto finqui intorno alla concupiscenza ed a' suoi vari significati,

1° Se la concupiscenza si prende per quell'impeto, per così dire, onde l'anima del bambino che si concepisce s'immerge nella viva carne, che l'attira all'atto della concezione, una tale concupiscenza è la causa prossima del peccato d'origine (*caro magis* CAUSAT *originale peccatum*, come dice S. Tommaso (2), *prout consideratur* IN VIA GENERATIONIS *quam prout est iam unita*) e non lo stesso peccato d' origine (3);

---

(1) Contra Jul. Pelag. VI, c. XVIII.

(2) De Malo Q. IV, a. I, ad 2.

(3) L' anima del bambino dee far quell' atto, col quale s' unisce alla carne nel momento della generazione, e che noi diciamo *causa prossima* che mette in essere il peccato d' origine perchè immergendosi nella carne, questa trae a sè l' attività razionale. Ma quest' atto dell' anima riceve il suo movimento da' genitori, da' quali il bambino riceve la natura, secondo S. Tommaso, *non solum materialiter, sed sicut* AB ACTIVO PRINCIPIO (de Malo Q. IV, I). *Sicut autem moventur partes unius per imperium voluntatis* (spiega altrove de Malo Q. IV, a VI), ita MOVETUR FILIUS A PATRE PER VIM GENERATIVAM, *unde Philosophus dicit* (in II, Physic, comm. XXIX) *quod pater est causa filii ut movens: et in libro de generatione animalium* (II, c. XVIII) *dicitur quod* IN SEMINE EST QUAEDAM MOTIO AB ANIMA PATRIS, *quae movet materiam ad formam concepti.* E con questa operazione fisica viene messo in essere il peccato insieme colla natura umana, viene comunicato il moto della concupiscenza all' animalità dell' uom concepito, che trae a sè l' attività dell' anima razionale, così disordinandola, *sic ergo hujusmodi* MOTIO, conchiude l'Angelico, *quae est per originem a primo parente, derivatur in omnes, qui seminaliter ab eo procedunt; unde omnes qui seminaliter ab eo procedunt, contrahunt ab eo originale peccatum* (Ivi). Dalle quali dottrine della tradizione cattolica possono ben vedere, volendolo, i teologi razionalisti, se il peccato originale ne' bambini sia nulla più che l' imputazione del peccato adamitico, o anzi qualche cosa di reale, di aderente a chi nasce, uno sconcerto morale in somma, di cui è causa l' atto stesso della generazione.

2° L'animalità così prevalendo trae seco la parte razionale dell'anima, la volontà, che tende da quell'ora spontanea a secondare i movimenti piacevoli della carne; e soddisfarsi nel bene della natura umana come se altro non ci fosse al di là, e a questa tendenza originaria, a questa volontà, o attività razionale dell'anima prona a riporre il suo finale compiacimento nella natura, si dà pure il nome di *concupiscenza;* ed è in questa, che ha sede quella *mala qualità,* quella *macola,* quel *reato,* in che consiste il peccato d'origine: *mala qualità* che cessa in virtù del battesimo, benchè rimanga la tendenza alle passioni del senso, ma minuita e che non s'acquieta in questa, perchè la parte suprema dell'anima è sostenuta dall'infusion della grazia. Quella tendenza dunque che rimane specificamente diversa dalla precedente allora dicesi *fomite della concupiscenza* (1);

3° Dalla detta concupiscenza, o che abbia congiunta la *macchia,* come ne' non rinati; o che non l'abbia come nei rinati, vengono i movimenti disordinati della volontà prona al senso, che si riducono al peccato originale, se questo vige, o si riducono al fomite, se il peccato originale è pel battesimo estinto.

274. Acciocchè dunque chiaramente s'intenda questa espressione consacrata dalla tradizione, che il peccato originale è il *reato della concupiscenza;* non dee prendersi la parola concupiscenza per l'atto dell'animalità che attira a sè l'anima razionale nel primo momento dell'esistenza dell'uomo, atto che poi permane; non per gli atti spontanei della volontà, che alle speciali sensazioni abbandonasi; ma per la mera disposizione viziosa a questi atti, posta in essere nella congiunzione dell'anima col corpo; che in noi è quiescente e a noi stessi ignota fin a tanto che non erompe a' suoi atti.

---

(1) I lettori potranno trovare molto più chiare queste dottrine quando vogliano ricorrere alla dottrina intorno all'*istinto vitale* esposta nell'*Antropologia* (L. II, Sez. II, c. III, e seg.) dove ho dimostrato, ch'egli si mette in essere in quell'atto stesso col quale l'anima al corpo si unisce e che da lui come da unico principio, escono tutte le *attività dell'animale.* L'unità poi del soggetto uomo fa sì che la volontà finchè non è soccorsa dalla libertà della grazia ad esso acconsenta.

E quella disposizione in cui consiste il peccato non è già la semplice tendenza al bene sensibile (la mera concupiscenza senza determinazione di grado) ma ella è la *mala qualità*, come dicemmo con S. Agostino, che trovasi in quella concupiscenza, quale è a noi innata e dura avanti il battesimo, e che col battesimo cessa.

Che cosa è dunque la mala qualità della concupiscenza innata che forma il peccato? Consiste in questo, per dirlo di nuovo, che quella tendenza al diletto animale e al bene subbiettivo della natura rapendo a sè tutta quasi l'attività dell'uomo, rapisce a sè e lega anche la parte suprema dell'uomo la cima dell'anima, nella quale sta la base dell'umana persona, che pure di natura sua dee conformarsi all'ordine di ragione, e sta pure il subbietto di ogni vero peccato. Il lume adunque della ragione, benchè non cessi di risplendere nell'uomo, non è più la costante guida dell'uomo in tale stato; esso lume ha troppo poca influenza sopra un essere così propenso in verso l'animalesca e subbiettiva dilettazione. Poichè quel lume è fatto di natura sua per dirigere a Dio, e già l'uomo non si lascia più da lui liberamente dirigere; quindi dicesi che v'ha in lui mancanza di giustizia consistente nell'inordinazione della volontà, o sia nell'avversione a Dio. Quindi la definizione che dà S. Tommaso dell'originale peccato. *Peccatum originale in hoc homine vel in illo* (e non in Adamo, giacchè altro è il peccato considerato in Adamo, altro è il peccato considerato ne' posteri, checchè ne dicano i nostri Anonimi, che menano piedi e mani per confonderli insieme) *nihil est aliud quam* CONCUPISCENTIA CUM CARENTIA ORIGINALIS IUSTITIAE (1); non la concupiscenza sola, in astratto presa, ma colla *mala qualità* della privazione della giustizia originale, la qual mala qualità non è meramente l'assenza della grazia, come vogliono i nostri Anonimi (2) (nè l'assenza della grazia è *una qualità*); ma è l'indebolimento morale della volontà dell'uomo, pel quale ella non ha più virtù di

(1) Q. IV, De Malo art. II.

(2) V. L' Eusebio cristiano Aff. VIII.

viver bene, come dice S. Agostino (1), non ha più virtù di muoversi liberamente verso il *bene oggettivo* (2), il che pur è un disordine morale; e questa virtù non l'ha più, perchè le è sottratta l'*attività dell'anima* già soverchiamente attratta e legata nell'animalità.

§ 6.

La concupiscenza essenzialmente annessa al vizio originale rende debole ed inferma la volontà al bene.

275. L'attività radicale dell'anima è dunque unica, perchè unica è l'anima, ed ella si comparte a diverse potenze (3). Laonde se qualche potenza attrae a sè un soverchio di quell'attività, l'altre ne provan difetto rimanendosi indebolite e torpide a muoversi. Indi accade che la facoltà di seguire il bene oggettivo, che costituisce la *volontà buona*, sia fiacca nell'uomo, perchè l'animalità oggimai tira a sè troppo dell'attività dell'anima. Rimane potente all'incontro la *volontà della carne*, cioè quella che segue il bene soggettivo e sensibile, volontà che ha la qualità cattiva in quanto non dà l'attenzione e l'importanza debita al bene oggettivo. Di che riceve gran luce la definizione che dà del peccato d'origine Ugone di S. Vittore, che il dice MORTALIS INFIRMITAS, *quam consequitur* CONCUPISCENDI NECESSITAS (4). La mala qualità che costituisce il peccato è quella *mortalis infirmitas* della facoltà di volere il bene oggettivo. Questa facoltà di volere il bene è debole perchè l'animalità trae soverchiamente a sè l'attività dell'anima, la quale attività diviene così potente solo a volere il bene soggettivo e sensibile, onde ne consegue quella che Ugone dice *concupiscendi necessitas*. Questa è la dottrina

---

(1) S. Tommaso spiega questo sentimento in mille luoghi, fra quali nella Q. IV, De Malo (Art. II. *Ad illud quod quaerebatur de carentia originalis justitiae etc. ad* 3) coll'autorità di S. Anselmo dicendo: *in definitione justitiae ponitur voluntas; Est enim justitia* RECTITUDO VOLUNTATIS, *ut Anselmus dicit.* (L. De concep. virg. III).

(2) La buona moralità consiste nel seguire il *bene oggettivo*. (*Principj della scienza morale*).

(3) Vedi la cosa più ampiamente dimostrata nell'*Antropologia*.

(4) De Sacram. L. I, p. VII, c. XX, e segg.

stessa di S. Agostino: *Quod igitur in membris corporis hujus movetur,* TOTUMQUE ANIMUM IN SE DEIECTUM CONATUR ATTRAHERE, *et neque cum mens voluerit, assurgit; neque cum mens voluerit, conquiescit; hoc est malum peccati in quo nascitur omnis homo* (1). — Quest'è la dottrina stessa di S. Bonaventura: *Sicut non dicitur peccatum actuale esse in aliquo ex hoc solo, quod careat justitia, quia tum lapis diceretur peccatum habere, sed ex hoc quod* ALIQUAM INCLINATIONEM HABET AD ALIQUID, *in qua cum deberet esse justitia non reperitur; sic etiam originale peccatum dicitur esse in aliquo* NON SOLUM QUIA CARET JUSTITIA ORIGINALI, *sed etiam* QUIA CURVITATEM HABET ET NECESSITATEM CONCUPISCENDI (2): questa in somma è la dottrina tramandataci da tutta l'ecclesiastica tradizione.

276. Forte è dunque la volontà dell'uomo che nasce per volere il bene subbiettivo e sensibile; debole è la volontà di lui per volere il bene oggettivo e morale. Questa debolezza della volontà pel bene è quel *languor naturae* (3), in cui S. Agostino cogli altri Padri ripongono l'originale peccato; perchè in conseguenza di essa nasce una infelice *concupiscendi necessitas* contro l'ordine di ragione (4).

§ 7.

Il Battesimo che toglie il peccato originale diminuisce la concupiscenza, e rinforza la volontà al bene.

277. Poste le quali dottrine innegabili della costante tradizione della Chiesa si può ben far giustizia delle parole, colle quali il moderno Teologo, detraendo alla virtù del battesimo, mette alla medesima condizione i non battezzati, ed i battez-

---

(1) *De peccat. merit. et remiss.* L. I, c. XXIX.

(2) *In Sent.* L. II, D. XXX, a. II, q. I.

(3) De Civ. Dei L. XIV, c. XIX.

(4) NATURALE *est ei (homini) quod concupiscibilis feratur in delectabile sensus secundum ordinem rationis.* CONCUPISCENTIA *ergo, per quam prona est vis concupiscibilis, ut feratur in delectabile sensus* PRAETER ORDINEM RATIONIS, *est* CONTRA NATURAM HOMINIS *in quantum est homo, et ita pertinet ad peccatum originale.* S. Tommaso Q. IV, De Malo a. 11, ad 1.

zati, dando a quelli una libera volontà capace di viver bene coll'evitare le azioni peccaminose, quant'a quest'ultimi; benchè S. Agostino con tutta la Chiesa chiami il peccato originale, *languor quo bene vivendi virtus periit* (1). Poichè tutto ciò asserisce il nostro C. e parla, in nome di tutti i dottori cattolici: « Quando si tratta passar dai primi moti ad azioni pec« caminose, dicono TUTTI (i Dottori cattolici), che *ratio potest « occurrere; potest enim excludere vel saltem impedire pas« sionem.* Ed IN TUTTO QUESTO NON RICONOSCONO DIFFERENZA « ALCUNA TRA I BATTEZZATI O NON BATTEZZATI » (2). Si pesino bene queste ultime parole principalmente. Se, anche l'uomo non battezzato può sempre come il battezzato SENZA DIFFERENZA ALCUNA astenersi dalle azioni peccaminose, non ha dunque necessità per viver bene del santo battesimo; anzi, secondo il nostro autore, nè pure della grazia di Cristo, perchè egli sostiene che la ragione dell'uomo (non la grazia) può sempre accorrere e vincere la passione abusando delle parole dell'Angelico: *potest occurrere et excludere vel saltem impedire passionem.*

278. Non è ella questa la genuina sostanza dell'eresia pelagiana, coperta ora più, ora meno, di artificiose parole, ma costituente il fondo di tutti gli scritti de' nostri teologi razionalisti? Non ho io ragione di rispondere a quelli, che non fanno differenza fra battezzati e non battezzati quanto alla forza del libero arbitrio per bene operare, e che attribuiscono all'uno e all'altro un egual potere di reprimere le passioni, ed evitare le azioni peccaminose, quello stesso che S. Agostino rispondeva a quegli eretici che del pari estollevano il libero arbitrio de' non battezzati (e in ciò Agostino era bocca della cattolica Chiesa) *Subdimini Deo ut corrigamini.* NEMO EST LIBER AD AGENDUM BONUM *sine adjutorio Dei. Quid ut praecipitetis,* HUMANAM EXTOLLITIS VOLUNTATEM? *Orate potius, ne intretis in tentationem* (3). Ovvero ancora: *Ecce quod iam dixi, iterum dico, et* VOBIS VIDEO SAEPE DICENDUM:

---

(1) *De nuptiis et conc.* L. II, n. 57.

(2) Facc. 108 (*u*).

(3) Operis imperfecti contra Jul. III, c. X.

Nemo, nisi per gratiam Christi ad bonum quod vult agendum, et AD MALUM QUOD ODIT NON AGENDUM, *potest habere liberum voluntatis arbitrium; non ut voluntas ejus ad bonum sicut ad malum* CAPTIVA *rapiatur; sed ut* A CAPTIVITATE LIBERATA, *ad libertatem suam, liberali suavitate amoris, non servili amaritudine timoris adtrahatur* (1): a cui aggiungerò pure, *Dico esse possibile voluntati hominis deflectere a malo et facere bonum: sed* EI VOLUNTATI QUAM DEUS ADIUVAT GRATIS; *non quam* JULIANUS INFLAT INGRATUS (2).

279. Laonde se la cattolica Chiesa condannò quelli che dicono impossibili i divini precetti a' giustificati, i quali hanno l'aiuto della grazia, facendo così differenza fra le forze del giustificato, e quelle del non giustificato. *Si quis dixerit, Dei praecepta homini etiam* IUSTIFICATO ET SUB GRATIA CONSTITUTO, *esse ad observandum impossibilia*; *anathema sit* (3); d'altra parte condannò altresì quelli che li dissero possibili a'non giustificati operanti colle naturali loro forze. Onde ne'capitoli di S. Celestino Papa si legge (4), *Quod nemo nisi per Christum libero bene utatur arbitrio: idem Magister in Epistola ad Milevitanum Concilium data.* (Questo maestro e S. Innocenzo I papa) *praedicat dicens*: « *Adverte tandem,* O PRAVISSIMARUM MENTIUM *perversa doctrina, quod primum hominem ita libertas ipsa decepit, ut dum indulgentius fraenis ejus utitur, in praevaricationem, praesumptione conciderit nec ex hac potuerit erui, nisi ei providentia regenerationis* STATUM PRISTINAE LIBERTATIS *Christi Domini reformasset adventu.* » Che anzi la Chiesa, lungi d'ammettere che il non battezzato che non opera colla grazia possa egualmente che il battezzato astenersi dalle azioni peccaminose, come insegnano i moderni nostri teologi; Ella dichiara incapace di ciò il battezzato stesso, se non riceve ognora nuovo aiuto di Cristo, il quale lo dà a chi lo domanda. *Neminem,* è il

(1) Op. imperf. III, CXII.

(2) Ivi.

(3) Concil. Trid. Sess. VI, de justif. can. XVIII.

(4) Cap. IV.

terzo capitolo di Celestino, ETIAM BAPTISMATIS GRATIA RENOVATUM, IDONEUM ESSE *ad superandos diaboli insidias et* AD EVINCENDAS CARNIS CONCUPISCENTIAS, *nisi per* QUOTIDIANUM ADJUTORIUM DEI *perseverantiam bonae conversationis acceperit.* Laonde i nostri recenti teologi razionalisti danno più forze al non battezzato, che non dia la Chiesa cattolica allo stesso battezzato.

280. Certo, se io scrivessi pe' soli teologi tali cose, mi darei una cura superflua, essendo loro troppo noto, appartenere alla fede, che le forze del libero arbitrio in un uomo giustificato e incorporato a Cristo pel battesimo, sono di gran lunga maggiori pel bene, di quelle che dalla mera natura abbia un altro non battezzato; e d'altra parte ho già dimostrato ampiamente nella *Risposta ad Eusebio*, che passano tre ragguardevolissime differenze fra il potere d'operare il bene che ha l'uomo battezzato e quello che ha il non battezzato e privo di grazia, nel quale scorgesi

1° incapacità di eseguire a pieno i divini comandamenti;

2° cedevolezza al peccato;

3° incapacità di meritare la vita eterna (1), e le contrarie doti sono nel battezzato; tutte le quali dottrine vengono affatto dissimulate dal C., come se da me non fossero state nè manco accennate, non che provate con irrefragabili autorità, scrivendo io dunque piuttosto pe' fedeli non teologi, che si cerca ingannare sotto specie di zelo per la pura dottrina, seguiterò a dir quello, che il loro vantaggio mi sembra richiedere.

281. E questo sarà dimostrare, deducendolo dall' intima natura del peccato originale e della liberazione da esso che si fa pel battesimo, che un effetto di questo sacramento è altresì la mitigazione delle forze della mala concupiscenza e che perciò erra dannosamente colui che non vuol riconoscere differenza alcuna fra battezzati e non battezzati quanto alle forze della libertà umana in evitare le azioni peccaminose, alle quali incita la mala concupiscenza.

282. Egli è di fede,

1° che nel battesimo si ottiene la giustificazione de'peccati;

---

(1) *Risposta al finto Eusebio Cristiano*, XCVII, CI.

2° che questa giustificazione non consiste nella sola remissione de' peccati;

3° che ella consegue ad un'operazione della grazia divina, che si diffonde nei cuori per lo Spirito Santo, *si quis dixerit, homines justificari, vel sola imputatione justitiae Christi, vel* SOLA PECCATORUM REMISSIONE, *exclusa gratia et charitate, quae in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur atque* ILLIS INHAEREAT, *anathema sit* (1). Del sentimento diffuso in noi di questa grazia così parla S. Paolo, *Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum,* IN QUO CLAMAMUS ABBA (PATER). *Ipse enim spiritus* TESTIMONIUM REDDIT SPIRITUI NOSTRO, *quod sumus filii Dei* (2). Dal qual *sentimento* interiore nasce l' *istinto* dello Spirito Santo, e la facoltà di operare il bene soprannaturale meritorio di vita eterna.

283. L' uomo battezzato è dunque congiunto con Dio, che a sè solleva l'attività dell'anima, come il senso animale dall' altra parte a sè la deprime. L'attività dunque suprema dell' anima, mediante la grazia, viene innalzata dalle cose terrene, ella è ingrandita, rinnovata, una nuova potenza comparisce nell' uomo superiore per dignità e per potere a tutte l'altre, essa diventa la cima dell' uomo, la base della sua personalità. Per questo le divine Scritture esprimono l'operazione che fa il battesimo dicendo che, l'uomo viene rigenerato; che « un uomo nuovo esce da quel lavacro » (3); e la distruzione del peccato che ne consegue l' esprimono dicendo, che l'uomo nel battesimo muore al peccato (4), « perchè si cangia in qualche modo la persona, si crea e suscita da Dio un nuovo principio attivo, supremo » dove risiede la nova personalità dell'uomo; rimanendo l'attività prima, la precedente

---

(1) C. Trid. Sess. VI, de justif. can. XI.

(2) Rom. VIII, 15. 16.

(3) Jo. III.

(4) Rom. VI. Odasi S. Agostino: *Ut ostenderet Apostolus* NOS MORTUOS ESSE PECCATO: « *An ignoratis, inquit, quoniam quicumque baptizati sumus, in morte ipsius baptizati sumus.* » *Rom. VI, si ergo hinc ostendimur* MORTUI ESSE PECCATO, *quia in morte Christi baptizati sumus ; profecto et parvuli qui baptizantur in Christo,* PECCATO MORIUNTUR, *quia in morte ipsius baptizantur. Enchir.* c LII.

volontà, ma scaduta di posto (1), a cui perciò compete più l'appellazione di persona, onde la precedente persona infetta dal peccato è morta, cessando così dall'essere persona subbietto capace di peccato. In questa maniera la facoltà di volere e di fare il bene oggettivo è divenuta quella che S. Agostino colla tradizione chiama il *libero arbitrio liberato* (2).

284. Messa adunque nell' uomo una volontà suprema retta, anche la giustizia è in lui restituita, che nella rettitudine della personale volontà si ripone; quindi è tolta la *macchia* del peccato, che sta nell'inordinazione, e nel languore della volontà suprema, e che è la deformità propria della volontà; quindi rimesso il reato, perchè il reato o sia il debito della pena segue la macchia del peccato, e questa tolta, è tolto quello altresì (3).

§ 8.

La concupiscenza nel battezzato è diversa di specie e di grado da quello che è nel non battezzato.

285. Vero è che continua l'animalità ad operare sull'anima e a tirarne a sè quanto può l'attività; ma essa non la trova più così mobile e fiacca come prima; poichè, se essa la tira al basso; dall'altra banda havvi già Iddio nell'uomo che colla sua grazia la tira all'alto, e di tutto peso, per così dire, la sostiene. Quindi l'attività dell'anima è divisa, non più al solo senso

---

(1) *Nam in baptismo,* dice S. Agostino, *quamvis plena fiat remissio peccatorum, nondum tamen plena est novitas, et perfecta mutatio; quia adhuc remanet corruptio* NON SOLUM IN CORPORE, SED ETIAM IN ANIMO, QUI EST HOMO INTERIOR: *in quo si perfecta esset novitas, non diceret Apostolus* (II, Cor. IV), *quod renovatur de die in diem. De peccat. meritis et remiss.* L. II, c. VII. — Dove i nostri teologi potranno apprendere che sia quella *volontà naturale* che rimane dopo il battesimo dominata da una volontà superiore; e pur difettosa e fonte di venialità.

(2) *Et liberum arbitrium captivatum non nisi ad peccandum valet; ad justitiam vero* (parla della giustizia perfetta, soprannaturale) *nisi* DIVINITUS LIBERATUM *adjutumque non valet. Contra duas epistolas Pelagian.* L. III, c. VIII.

(3) S. Tommaso dice: *Reatus consequitur* DEFORMITATEM *culpae, quia ad hoc poena infligitur, ut culpae* DEFORMITAS *ordinetur per poenam, quae in se deordinata est;* e ne tira che, *sicut transit reatus, ita etiam macula transit.* In II Sent. Dist. XXXII. Q. I, Obj. et resp. 5.

lasciata andar col suo peso; anzi la miglior parte di lei, quella in cui l'uomo personalmente esiste è nella mano di Dio che se l'ha presa; e la guarda; se pure il libero arbitrio dell'uomo, che sempre *ad peccandum valet*, non gliela sottrae nuovamente.

286. Di che si fa manifesto, che quella, che Ugone di S. Vittore e S. Bonaventura e dopo lui tant'altri, chiamano *concupiscendi necessitas*, dee nel battezzato di gran lunga mano diminuirsi di grado, e cangiar anco di specie; in una parola dee mitigarsi lo stesso fomite della concupiscenza; benchè la coscienza nol dica all'uomo immediatamente; bastando che gliel dica la fede, e l'esperienza.

287. E in quanto al *grado* non può negarsi, che la tendenza dell'anima al bene soggettivo e sensibile deva riuscir minore dopo il battesimo, se una parte dell'attività dell'anima e la migliore è attratta dalla grazia che avvalora il libero arbitrio, e lo spirito vi diffonde l'affetto della carità, e dalla soavità di questo, tutta opposta alla carnale dilettazione, si trova occupata.

288. Quanto poi alla *specie;* la concupiscenza dopo il battesimo varia certo *specificamente* dalla concupiscenza anteriore al battesimo in questo; che dopo il battesimo, non occupa più la parte superiore dell'uomo; e però non è più *concupiscenza personale*, ma è solo *concupiscenza naturale;* non è più concupiscenza con macchia e reato; ma toltole via l'una e l'altro; non è più peccato, ma solo fomite; non perde più l'uomo, ma gli dà occasion di combattere col suo libero arbitrio liberato, di vincere e di meritare.

289. Le quali cose tutte mi si permetta di suggellare colle autorità del Maestro delle sentenze, e dell'Aquinate suo commentatore.

Pietro Lombardo così scrive al nostro proposito, *Sed licet remaneat concupiscentia post baptismum, non tamen* DOMINATUR *et* REGNAT *sicut ante* (ella domina e regna quando possiede la *persona dell'uomo*); *imo per gratiam baptismi* MITIGATUR *et* MINUITUR, *ut post dominari non valeat, nisi quis reddat vires hosti eundo post concupiscientiis* (1).

(1) Sent. II, Distim. XXXII.

290. E tosto passa a provare, che gli effetti del battesimo sono due principali, cioè 1° la soluzione del *reato* della concupiscenza, e 2° la diminuzione del fomite, e che nell' uno e nell' altro modo si suol dire, che il peccato originale nel battesimo si rimette.

Duplici ergo ratione, dic' egli, *peccatum originale dicitur dimitti in baptismo; quia per* GRATIAM BAPTISMI *vitium concupiscentiae* DEBILITATUR *atque* EXTENUATUR, *ita ut* NON REGNET, *nisi consensu reddantur ei vires*; *et quia reatus ipsius solvitur* (1). E prova che la remissione del peccato originale nel battesimo suol dirsi, che si fa anche per la diminuzione della concupiscenza colla testimonianza di S. Agostino, di cui adduce questo testimonio: *Lex carnis, quam Apostolus appellat peccatum — non sic manet in membris eorum qui ex aqua et spiritu renati sunt, tamquam non sit eis facta remissio, ubi omnino plena fit remissio peccatorum, sed manet in vetustate carnis, tamquam* SUPERATUM *et* PEREMTUM, *nisi illicito consensu quodammodo reviviscat, et in regnum proprium dominationemque revocetur* (2). Sulle quali parole aggiunge il Maestro delle Sentenze, *Hic aperte insinuatur, in baptismo* CONCUPISCENTIAM DEBILITARI; *ex quo et dicitur dimitti, non solum ideo quia reatus ibi absolvitur* (3).

291. L' Angelico commentatore di Pietro Lombardo ammette pienamente i due effetti del battesimo, la soluzione del reato della concupiscenza e la diminuzione del fomite della stessa, e dopo aver insegnato, che ogni peccato reca due mali effetti

---

(1) Sent. II, Distim. XXXII.

(2) De Baptismo parvul. L. II, c. XXVIII.

(3) Sent. II, D. XXXII. — S. Tommaso spiega acconciamente in che modo si debba intendere, che col diminuirsi la concupiscenza si sciolga l' uomo dal peccato. Trattasi d' una diminuzione tale del fomite, che rende la concupiscenza, che rimane, d' altra specie, dicendo che *intensio, et remissio fomitis super diversam naturam fundatur: dicitur enim intensus, secundum quod ad suum formale conjungitur* (quand' è tanto forte in paragone della volontà personale del bene, che questa rimane da lui vinta; il che non accade, se l' uomo è corroborato dalla grazia); *et remissus secundum quod a tali defectu separatur.* (In II, Sent. D. XXXII, Q. I). Trattasi d' una fortezza o debolezza del fomite in relazione colla fortezza o debolezza della volontà suprema e personale dell' uomo.

nell' anima, l' avversione a Dio (macchia e reato), e l' inclinazione ad un simile atto (1); mostra come la giustificazione toglie l' uno e l' altro effetto (2). La qual dottrina egli applica in questo modo alla grazia del battesimo, *Per baptismum autem gratia confertur* (ecco il principio della salute, l' infusione della grazia): *cuius virtute illa infectio ab homine tollitur quae ex natura* IN PERSONAM *devolvebatur* (3), *et secundum hoc anima purgatur a macula culpae, et per consequens solvitur reatus poenae.* Questo è il primo effetto della grazia battesimale; il secondo poi è la diminuzione del fomite, e così viene descritto dal Santo Dottore, *Illa autem* DISPOSITIO AD MALUM *quae* FOMES, *et concupiscentia dicitur* NON EX TOTO *tollitur: quia illa dispositio sequitur conditionem naturae; baptismus autem non purgat naturam, nisi*

---

(1) *Ex actu enim peccati* DUPLEX EFFECTUS *in peccante relinquitur, scilicet privatio gratiae ex ratione aversionis a fine, et* DISPOSITIO QUAEDAM AD SIMILEM ACTUM, QUAM ACTUS PECCATI INDUCIT EX RATIONE CONVERSIONIS. In II, Dist. XXXII, Q. I. Le quali ultime parole sono degne di osservazione: il rivolgersi che fa l' anima col peccato al bene subbiettivo e creato le lascia una cotal piega verso di questo, anche quando è tolto il reato del peccato; nel qual caso quella piega e residuo di conversione verso il ben creato non è più materia di *peccato* come era prima; perchè manca il formale del peccato; l' avversione personale del bene oggettivo ed eterno.

(2) *Gratia restitutā, simul et macula illa tollitur, quae in defectu gratiae consistebat, et obbligatio ad poenam quae reatus dicitur*; DISPOSITIO VERO EX ACTU MINUITUR IN QUANTUM GRATIA INCLINAT AD CONTRARIUM ILLIUS DISPOSITIONIS; *sed postmodum per consuetudinem bonorum operum etiam illa dispositio tollitur et in contrarium mutatur.* In II, Dist. XXXII, Q. I.

(3) L' insegnamento cattolico dice costantemente, che il peccato originale non è già solamente la privazione della grazia, senza alcun vero guasto nella persona di chi nasce (come sostiene il finto Eusebio co' suoi seguaci) ma dice, che *ex actu naturae qui est carnis propagatio, relinquitur* QUAEDAM DISPOSITIO INCLINANS AD MALUM *in ipsa natura generati, quae concupiscentia vel fomes dicitur*; *et* EX HOC IPSO *quod illa naturae corruptio in se virtutem peccati, ex quo causata est, continens,* PERSONAM ATTINGIT, *ipsam* INDIGNAM GRATIA *efficit; unde relinquitur macula et defectus gratiae in anima; et per hoc etiam ad reatum poenae obbligatur* etc. Dalle quali parole, che mirabilmente descrivono il peccato nel figliuolo d'Adamo, non in Adamo, rilevasi 1° che la concupiscenza è peccato, se *personam attingit,* come è avanti il battesimo; e cessa d' esser peccato, se si limita alla natura com' è dopo il battesimo; 2° che il peccato originale non è la mera privazione della grazia, ma è la concupiscenza, che *personam attingens, ipsam* INDIGNAM GRATIA EFFICIT; 3° che la concupiscenza per la virtù del battesimo soffre un essenzial mutamento, non giungendo essa oggi mai più ad attignere la *persona,* ma rimanendosi solo nella *natura.*

quantum pertinet ad infectionem personae: et ideo illa dispositio ex toto non tollitur usque ad statum beatitudinis, quo natura perfecte curabitur: sed tam dispositio illa per baptismum MINUITUR *in quantum* GRATIA *quam quis in baptismo consequitur* IN CONTRARIUM INCLINAT EI AD QUOD FOMES DISPONEBAT; *et ita virtus fomitis in nobis minuitur per auxilium gratiae.* È dunque ingiurioso alla grazia di Cristo, è ingiurioso ai dottori cattolici, è ingiurioso alla cattolica religione il dire, che « in tutto questo (i dottori cattolici) « non riconoscono differenza tra battezzati e non battezzati » (1), di maniera che la ragione de'primi e quella de'secondi sia egualmente forte contro le lusinghe de' sensi, e possa sempre ugualmente *excludere vel saltem impedire passionem:* in tal caso la sola naturale ragione e libertà basterebbe da se stessa, senza la grazia, ad evitare tutti i peccati, e però a vivere giustamente, il che la Chiesa riprova (2). Convien dunque riconoscere da chi vuol tenersi nella dottrina della Chiesa cattolica; che la liberazione che Cristo fece della schiavitù del peccato, secondo la sua promessa (3) non ha un effetto solo, come voleva Giuliano d'Eclana; ma sì, ne ha due, come colla Chiesa cattolica volle Agostino d'Ippona: il quale dopo aver recate le parole del figliuol di Dio, *Si vos filius liberaverit, tunc vere liberi eritis,* così scrive contro quel Vescovo pelagiano, *Quod non solum propter peccata praeterita dictum esse, quorum remissione liberamur* (primo effetto), *verum etiam propter* ADIUTORIUM GRATIAE, *quod* NE PECCEMUS *accipimus* (secondo effetto): *idest, ita liberi efficimur, Deo nostra itinera dirigente, ut non nobis dominetur omnis iniquitas: Dominica testatur oratio, ubi non solum dicimus, dimitte nobis debita nostra, propter mala quae fecimus: verum etiam; Ne nos inducas in tentationem, propter hoc*

---

(1) Facc. 108 (*u*).

(2) Il Concilio di Trento dice così: *si quis dixerit, ad hoc solum divinam gratiam per Christum Jesum dari* UT FACILIUS IUSTE VIVERE *ac vitam aeternam promereri possit, quasi per liberum arbitrium sine gratia, utrumque* SED AEGRE TAMEN ET DIFFICULTER, *possit; anathema sit*. De justif. sess. VI, can. II.

(3) Jo. VIII, 36.

utique ne mala faciamus: unde, ut Apostolus dicit, Oramus autem ad Deum, ne quid faciatis mali (1).

292. Dalle quali dottrine si può conoscere differenza immensa, che i dottori cattolici fanno tra i battezzati e i non battezzati relativamente al potere di operare il bene e di vincere il male.

Perocchè nell'uomo non rinato

1° vi è una concupiscenza che è peccato (reatus concupiscentiae), perchè tiene captivata la umana persona, quando una concupiscenza con sì *mala qualità*, che è il peccato, non esiste più nel battezzato;

2° vi è una concupiscenza che è più intensa nel tirare l'uomo al male (fomes concupiscentiae), perchè ella sola tira quasi tutto l'uomo, anche la persona senza che abbia in opposizione a lei sufficientemente altra forza efficace, che attiri l'uomo, eccetto il troppo debole lume della ragione naturale; quando nel battezzato se da una parte vi è l'animalità che continua ad attrarre a' suoi istinti l'anima; dall'altra vi è la grazia, che possiede la parte suprema dell'uomo e avvalora il suo libero arbitrio, e però nol lascia più abbandonato alle forze della concupiscenza.

Concludasi adunque, la concupiscenza dell'uomo rinato differisce di specie e di grado dalla concupiscenza dell'uomo non rinato; e quindi in quello è doppiamente accresciuta la potenza di resistere al male e di operare il bene.

§ 9.

Ne' non battezzati vi hanno de' movimenti della concupiscenza prodotti dal peccato, ne' battezzati non vi hanno movimenti prodotti dal peccatto, ma solo dal fomite.

293. Consideriamo ancora la doppia serie di effetti, che ne scaturiscono.

In quanto all'operare il bene, il battezzato ha ricevuto una potenza affatto nuova, cioè la potenza che riguarda il bene

(1) Op. Imp. VI, XV.

soprannaturale, colla quale fa le azioni de' figliuoli di Dio, che meritano la vita eterna.

Questa potenza soprannaturale è ciò che rende la sua concupiscenza di specie diversa da quella dell'uomo non battezzato, e che gli dà forza di resistere al male. In fatti il non battezzato, come insegna l'Angelico (1), non può colle sue sole forze naturali astenersi per lungo tempo dal peccato mortale ove gravi tentazioni gli si presentino (2).

294. E qui sono da distinguersi più questioni.

Primieramente dico, che nel caso in cui il fomite della concupiscenza tragga l'uomo a seguire spontaneamente colla volontà sua il bene sensibile e subiettivo, dimenticato l'oggettivo e morale; senza che la libertà possa intervenire a dominare la volontà obbediente alle leggi piscologiche della spontaneità, il che indubitatamente accade ne' bambini, ne' pazzi, negli ubbriachi, e in tutti quelli in cui la forza dell'imaginativa esaltata e della passione antecede la libertà, togliendole il tempo di considerare colla ragione e di provvedersi di forza pratica ; in questo caso dico, ne'non battezzati quella volontà che riman così vinta, suol essere quella stessa volontà, che è rea e macchiata ; cioè che ha in sè l' originale peccato, e però gli atti d' una tale volontà cedevoli agl' istinti, riduconsi al peccato d'origine tuttora esistente e regnante, come a sua causa immediata e radice. Queste scorse della volontà quasi trascinata dagl'istinti appartengono in tal caso non già alla forma, ma alla materia dell'originale peccato, la qual materia, come egregiamente dice S. Tommaso, tien luogo della conversione al bene sensibile e soggettivo; senza che il formale del peccato d'origine, nè la colpa perciò si accresca. Laonde nè pure la colpa o il reato, riceve aumento ma s'accresce bensì nell'uomo per sì fatte pas-

---

(1) *S.* II, CIX, VIII.

(2) Dico « ove gravi tentazioni gli si presentino, » le quali in questa vita non soglion mancare, perchè, *omne quod est in mundo concupiscentia carnis est, concupiscentia oculorum et superbiae vitae* (I, Io. II, 16). Per altro io concedo, che qualora Iddio, con una sua speciale provvidenza, allontanasse dall' uomo tutte le gravi tentazioni, e facesse andar sempre d' accordo il retto operare cogl'innocenti piaceri della vita, l' uomo avrebbe forze naturali bastevoli a mantenere la naturale onestà; e quella è forse la via di conciliare lo Scoto con S. Tommaso.

sioni la disposizione al male, la quale nè anche colla morte si distrugge, ma solo colla liberazione e salvazione di Cristo.

295. Ma ne' battezzati non accade così fino che colla loro libera volontà non hanno di novo perduta la grazia di Dio, essi non possono mai esser necessitati ad alcun atto di peccato, per quantunque forti sieno le naturali inclinazioni. Que' movimenti poi che si suscitano verso i beni sensibili nell'uomo, che è in possesso della grazia santificante, nell'età infantile, e in istato d'alienazione mentale non procedono mai da una concupiscenza macchiata e rea e personale; ma possono procedere dal mero fomite che rimane privo della macchia e del peccato personale o sia che non tocca la persona. Laonde questi sono allora figli di un'altra madre, e non si può più dire che in essi operi il peccato in senso vero e proprio, ma solamente che sieno effetti mediati e lontani di quel peccato, che non è più, ma che partendosi lasciò in essi il tristo legato del fomite che tenta, ma non distacca l'uomo da Dio. Onde nel *Trattato della Coscienza* noi spiegavamo il parlare dell' Apostolo seguendo i Padri e gl' Interpreti, dicendo che quelli, che l'Apostolo chiama peccati, sono peccati senza dannazione e senza imputazione (mentre ne' non-battezzati hanno la stessa condizione del peccato d'origine), e il dire peccato senza dannazione e senza imputazione, è manifestamente un dire non peccato nel senso proprio del Tridentino, che il definisce acconcissimamente: « morte dell'anima. » Di che consegue che se ne' non battezzati sono propagini immediate di quel peccato che vige e regna e però possono insieme con lui ricevere la denominazion di peccato, ne'battezzati all' incontro sono meri effetti del fomite, che non è peccato; e al fomite si riducono, e però dal padre loro non possono ricevere la denominazione di vero peccato; nè lasciano dopo morte alcuna mala disposizione od altro malo effetto nell' uomo; perchè distrutto colla morte il fomite con tutte le sue conseguenze, l'anima del giusto rimane del tutto pura e viva in Cristo, che è « la risurrezione e la vita », eccettuate sempre le colpe veniali, a cui anche i battezzati soggiacciono.

§ 10.

I movimenti della disordinata concupiscenza ne' battezzati sono minori di numero e di grado.

296. Oltre di ciò se ne'battezzati tali movimenti cangiano di natura, perchè nascono da una concupiscenza, che è diversa di specie da quella de' non battezzati; essi sono poi anche minori di numero, e meno impetuosi, come quelli che procedono da una concupiscenza diminuita ancora di *grado*.

297. Ma un' altra differenza ancora, a mio parere, s'incontra fra il battezzato e il non battezzato.

Talora il mero istinto animale opera da se solo, come suole avvenir nel sonno, o quando l'uomo si trova in uno stato convulsivo, a ragion d'esempio, perchè colto da idrofobia. A queste operazioni della mera animalità possono essere soggetti anche i giusti, non appartenendo esse all'ordine morale.

Ma lasciando da parte questi mali della natura e venendo all'ordine morale la volontà allettata dal bene sensibile e soggettivo può lasciarsi muovere spontaneamente e necessariamente, trovandosi l'uomo in due condizioni diverse. E parlo ora dell' uomo in generale, astrazion fatta dal battezzato e dal non battezzato. Ella può esser rapita e mossa semplicemente e istantaneamente da bene sensibile, senza che l'uomo abbia tempo a considerar la legge e a confrontare l'azione oggettivamente malvagia con essa, e questo accade ne'primi moti, nel qual caso, la volontà umana opera disordinatamente, perchè in modo contrario alla sua natura che è di essere un ragionevole e morale appetito; ma questo disordine più tosto negativo che positivo non è che venial peccato.

Può l' uomo in secondo luogo (sempre in generale prescindendo ora dalla grazia) vedere il bene oggettivo e morale, ma poi, attesa la forza della tentazione, essere addotto al bene subbiettivo-immorale, sottratta la forza pratica alla sua volontà, dalla seducentissima dilettazione giunta all' estremo suo termine; di che cade non perchè sia rimasta prevenuta la sua ragione e resa inetta a mostrargli il dovere; ma perchè è

rimasta prevenuta e legata la sua libertà, la quale non potè aiutarlo contro lo spontaneo volere, ed a ciò che la ragione gli mostrava, attenersi.

Nell'uno e nell'altro di questi casi vi può esser colpa in causa, se questa fu libera; ma in tali atti in sè considerati e prescindendo dalla causa libera, non vi è colpa; poichè si suppone in entrambi, operar l'uomo attualmente privo di libertà, benchè siavi peccato, che in relazione alla causa libera dicesi colpa.

298. Ora sì nell'uomo battezzato che nel non battezzato, il primo caso può aver luogo indubitatamente, non però egualmente; ma più in questo e meno in quello.

Quanto poi al secondo, reputo, che possa aver luogo solo nel non battezzato; e reputo che di questo caso intenda dir S. Tommaso, quando parla de'peccati mortali, a cui il non battezzato necessariamente soggiace (1).

Egli dice, che quantunque l'uomo non giustificato possa evitare i singoli peccati, tuttavia, *quod diu maneat absque peccato mortali esse non potest*, e il prova coll'autorità di S. Gregorio Magno (2), dandone questa ragione, « *Cum enim homo non habet cor suum firmatum in Deo ut pro nullo bono consequendo, vel malo vitando ab eo separari vellet* (tale è la potenza che riceve la VOLONTÀ coll'infusione della grazia battesimale) *occurrunt multa* (ecco le tentazioni) *propter quae consequenda, vel vitanda homo recedit a Deo, contemnendo praecepta ipsius; et ita peccat mortaliter; praecipue quia,* IN REPENTINIS *homo operatur secundum finem praeconceptum, et secundum habitum praeexistentem,» ut Philosophus dicit in III Ethicorum* (3). Dopo di che si fa l'obbiezione, che l'uomo può anche operare contro il fine preconcepito e contro l'abito, purchè ricorra alla meditazione; ma risponde, che *quia homo non potest semper esse in tali praemeditatione, non potest contingere ut diu permaneat quin operetur secundum convenientiam* VOLUNTATIS DEOR-

(1) S. I, II, CIX, VIII.
(2) Super Ezech. Hom. XI, e Moral. L. XXV, c. IX.
(3) Cap. VIII.

DINATAE A DEO, *nisi cito per gratiam ad debitum ordinem reparetur.* Di che conchiude che l'uomo non giustificato non può a lungo astenersi da ogni peccato mortale, perchè *quia dum uni* (*motui*) *resistere nititur, fortassis alius insurgit; et etiam quia ratio non semper potest esse vigil ad hujusmodi motus vitandos.*

299. La cosa però non procede egualmente nel battezzato; e se ne può dare questa ragione filosofica.

Fino a tanto che la *ragione* non può accorrere, confrontando il bene soggettivo e istintivo col bene oggettivo e morale; la volontà va dietro al bene sensibile naturalmente; non gli è proposto veramente ancora un *oggetto morale;* nè l'uomo conosce, nè sente l'obbligazione; e perciò l'operazione non viene dalla volontà personale e morale; o quel barlume che n'ha non basta a costituire una grave inordinazione, un peccato mortale.

Ma qualora la ragione gli mostri attualmente e chiaramente ciò che dee fare, egli sente l'obbligazione di operare secondo il bene oggettivo e morale, che scorge. Laonde in questo caso se l'uomo non potesse resistere, sarebbe segno manifesto che v'avrebbe un languore nella stessa *persona* dell'uomo, non solo nella *natura.* Ma la persona non ha più languore dopo il battesimo, ma solo la natura. Dunque, come dissi nel *Trattato della Coscienza,* non possono mai mancare all'uomo battezzato le forze, colle quali adempire alle obbligazioni da lui conosciute, purchè si giovi degli aiuti che sono in sua mano, fra i quali quello dell'orazione, dicendo il Concilio di Trento, colle parole di S. Agostino, de'giustificati, *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet, et facere quod possis et petere quod non possis et adjuvat ut possis* (1), alle quali consuona il Canone XXII. *Si quis dixerit* IUSFIFICATUM, *vel sine speciali auxilio Dei, in accepta justitia perseverare posse, vel* CUM EO NON POSSE; *anathema sit.*

300. Che se pur si avverasse che l'uomo giustificato e faciente quel ch'egli può cedesse necessariamente a qualche lusinga, ciò non potrebbe essere, che ne'primi moti, o in uno stato di ragione turbata, e ciò non farà mai con tutta l'atti-

(1) Sess. VI, De justific. c. XI.

vità voluta dal peccato mortale, a costituire il quale non basta che intervenga l'azione personale o la libera, ma si esige che l'oggetto stesso dell'azione sia *personale*, e però che abbia ragione di fine ultimo. Di che il cedere non sarà mai che parziale nel detto caso, da parte dell'attività umana, non totale: e dato che intervenga qualche disordine nell'azione personale non sarà tale da staccar la persona dall'oggetto buono e morale a cui aderisce. Onde non vi sarà che colpa veniale di cui rimane la miniera anche ne'battezzati, per usare una frase del Cardinal Pallavicino che è il fomite della concupiscenza (1).

301. Possono adunque i giustificati, colla divina grazia, adempire tutte le obbligazioni da essi conosciute, se fanno quello che sta in loro, nè mai sono addotti dalla tentazione senza il consenso della loro libera volontà in tale strettezza e deficienza di forze da dovere arrendersi ad essa in modo da peccare gravemente; là dove a'non giustificati non è assicurata un'egual forza; quantunque sia vero, come dicevamo, che quando essi cadano sotto il fardello delle proprie obbli-

---

(1) *Istoria del Concilio di Trento* L. VII, c. IX. — La ragione, per la quale S. Tommaso dimostra, che l'uomo giustificato non è mai necessitato a cadere in peccato mortale si è, che il peccato mortale consiste nell'assenso della parte superiore dell'uomo ad un oggetto suo proprio che ha ragione di fine ultimo: il che S. Tommaso esprime dicendo che in *ratione consistit*, la quale noi chiamiamo *volontà personale*, e questa è sana nel giustificato, unita a Dio. All'incontro il peccato veniale consiste in certi atti rubacchiati dal fomite all'attività razionale dell'anima, che noi chiamiamo *volontà meramente naturale*, la quale talora scappa per un istante dal freno e dalla dominazione della più alta e personale volontà dell'uomo, che quant'all'oggetto suo proprio, sta fissa in esso, benchè possa dare la mossa ad altre facoltà inferiori, che ad oggetti inferiori s'uniscono, *sicut ergo* INFERIORI APPETITU (nel quale si comprende anche la volontà naturale, dopo il battesimo) *non totaliter subiecto* RATIONI (cioè alla volontà personale aderente alla *ragione* nell'uomo giusto), *non potest esse quin contingant inordinati motus in appetitu sensitivo; ita etiam rationi hominis* (la razional volontà) *non totaliter existente subiecta Deo, consequens est ut contingant multae inordinationes in ipsis actibus rationis*, che sono i peccati mortali, di cui parla I, II, CIX, VIII. Dove egregiamente distingue il Cardinal Gaetano la potenza di evitare ogni *peccato attuale* e la potenza di evitare ogni peccato *mortale* così: *Perdito autem per originale peccatum* RATIONIS VIGORE, *amissa est simul potentia vitandi omne peccatum actuale* (grave o leggiero). *Potentia vero vitandi omne peccatum mortale in altero consistit, scilicet in subiectione* VOLUNTATIS *ad Deum*. In. S. l. cit.

gazioni per assoluta impotenza, non demeritano con ciò se manchi in essi al tutto la forza di evitare il peccato (1).

Ma nella loro volontà, se questa è soccombuta rimane una maggior piega ed adesione al male commesso. Nè con questo è mio pensiero di negar loro la possibilità di pregare, eccitati dalla grazia. Reputo ancora, che una orazion naturale, che niente certamente può meritare, possa non di meno essere ordinata a domandare nell'ordine della giustizia naturale aiuti morali da Dio naturalmente conosciuto, ed impetrarli ancorchè non dovuti. S'aggiungono le grazie attuali, che dispongono l'uomo non giustificato, alla giustificazione; le quali Iddio certamente dona a chi vuole, secondo l'altissimo suo beneplacito, secondo quello che insegna il sacrosanto Concilio di Trento.

---

(1) È dottrina certa della Chiesa, che la legge che mostra all'uomo chiare le sue obbligazioni, la grazia nell'ipotesi che non ci fosse, ucciderebbe e non vivificherebbe; perchè l'uomo in tal caso vedrebbe il suo dovere e sentirebbe di essere obbligato ad adempirlo; e pure non potrebbe. Tuttavia questa impotenza scuserebbe l'uomo dalla colpa, se egli non è colpevole in causa; oppure si ridurrebbe la colpa al peccato d'origine. Ma Iddio, dice S. Agostino, ebbe misericordia di noi, e soccorse alla nostra *impotenza* colla sua grazia, *Dominus autem ipse non solum ostendit nobis, a quo malo declinemus, et quod bonum faciamus, quod solum potest legis littera, verum etiam adjuvat nos ut declinemus a malo et faciamus bonum, quod* NULLUS POTEST SINE SPIRITU GRATIAE. QUAE SI DESIT (e quindi se l'uomo non può adempire i precetti) *ad hoc lex adest, ut* REOS FACIAT ET OCCIDAT (ma non d'altra morte però che di quella stessa del peccato d'origine qualora altra libera colpa non sia intervenuta). *Propter quod dicit Apostolus, « Littera occidit, spiritus autem vivificat. »* (L. De Corrept. et Gratia c. I). Ora che questa che io esposi, sia la mente di S. Agostino (e intendo con ciò di difendere S. Agostino contro le false interpretazioni de' giansenisti, spiegandolo con se stesso) scorgesi manifestamente da chi legge il c. VI, del libro da me citato *de correptione et gratia*, nel qual capitolo parla della trasgressione de' precetti conosciuti, e dopo avere stabilito che solamente coll'aiuto della grazia si possono pienamente adempire; si fa un'obbiezione mettendola in bocca appunto di quelli, che non li osservano, i quali egli fa parlare così: « noi non abbiamo ricevuta questa grazia colla quale solo si possono adempire i divini precetti: perchè dunque siamo ripresi, quasi che potessimo noi darci a nostra posta quella grazia e non ce la volessimo dare per mala nostra volontà? » Alla quale rispondendo distingue i non rigenerati dai rigenerati; e in quanto a que' primi concede che non abbiano sempre le forze da adempire la legge, e che cadono quindi in peccati necessari, ma dice che tali loro peccati si riducono come in causa al peccato d'origine; e debbono tuttavia riprendersi tali prevaricatori per eccitarli a cercare la giustificazione, se son figliuoli di promissione. Quanto poi a' rigenerati non concede tali peccati provenienti dal mero mancamento di forza necesaria ad adempiere quel che conoscono

CAPITOLO XIX.

ORIGINE LOGICA DEL GIANSENISMO E DEL PELAGIANISMO.

302. E qui sembrami poter giovare a chiarire le idee (giacchè per questo appunto mi allungo in tali ragionamenti), l'esporre l'*origine logica* del Giansenismo; cioè il dimostrare, per quali passi sbagliati, l'intendimento degli autori di questa eresia traboccasse in essa miseramente.

303. Lo sbaglio primo si fu l'aver confuso la *volontà* colla *libertà;* e il non avere avvertito che queste due facoltà operano con leggi diverse; e formano due sfere di operare; delle quali quella della libertà è superiore a quella della semplice volontà.

304. Il moderno teologo precipita nello stesso sbaglio, quando vuol confuso il *mero volontario* col *libero;* e quando incontrandosi in alcuni luoghi in cui noi parliamo della *volontà*

---

esser di loro dovere; di che, se cadono, è loro colpa, al loro libero arbitrio imputabile... Si considerino bene le sue parole. *Nec attendunt si* NONDUM REGENERATI SUNT, *primam esse causam, cúr objurgati quod sint inobedientes Deo, sibi debeant displicere, quia fecit Deus hominem rectum ab initio humanae creaturae, et non est iniquitas apud Deum. Ac per hoc* PRIMA PRAVITAS QUA DEO NON OBEDITUR, *ab homine est; quia ex rectitudine, in qua eum Deus primitus fecit, sua mala voluntate decidens* PRAVUS *effectus est* — PECCATA QUIDEM ISTA ORIGINALIA *ideo dicuntur aliena, quod ea singuli de parentibus trahunt: sed non sine causa dicuntur et nostra, quia in illo uno omnes, sicut dicit Apostolus, peccaverunt. Corripiatur ergo* ORIGO DAMNABILIS, *ut ex dolore correptionis voluntas regenerationis oriatur, si tamen qui corripitur* FILIUS EST PROMISSIONIS etc. Ora non così dice de' rigenerati in Cristo, ma anzi prosegue. *Si autem iam* REGENERATUS, *et iustificatus in malam vitam sua voluntate relabitur, certe iste non potest dicere: Non accepi:* QUIA ACCEPTAM GRATIAM, SUO IN MALUM LIBERUM AMISIT ARBITRIO. Al peccato originale riduce parimente i *peccati necessari* de' non rigenerati al Capo XI dello stesso libro, dove scrive, che *Nunc autem quibus deest tale adiutorium, jam poena peccati est.* Il simile è da dirsi, con qualche differenza però, de' peccati necessari di quelli che dopo il battesimo sono tornati liberamente al peccato, la colpa di tali peccati si riduce alla libera caduta colla quale si posero in tale impotenza, onde il P. Capponi scrive, *quid enim homo in peccato costitutus non possit vitare, quin peccet modo dicto, hoc processit ex defectu hominis qui voluntarie iam removit a se gratiam per primum peccatum; et consequenter subtraxit a se prohibens peccata, ne sequerentur.* In I, II, CIX, VIII.

e delle leggi che ad essa presiedono; egli ci accusa (1) di negare la *libertà*, che pure in tanti luoghi dichiariamo essere una forza superiore alla volontà che perturba e modifica le leggi a cui la volontà da sè sola ubbidirebbe.

305. Ora quali sono le leggi della *volontà*, quando quella facoltà (diversa dalla libertà) che dicesi, un *appetito razionale*, rimane abbandonata a se stessa? La legge si è che ella inclina a tutti quanti i beni dall'uom conosciuti, e si lascia muovere dalla loro azione; e acconsente di preferenza al maggiore, se non può aderire a tutti.

306. E questo è infatti lo stato dell'uomo, prima ch'egli possa esercitare la sua libertà, lo stato del bambino, non pervenuto ancora all'esercizio della sua libertà bilaterale. In un tale stato la volontà è dolcemente attratta da ogni bene, perchè è la potenza del bene, ella è mossa da ogni stimolo per piccolo che si voglia perchè è mobilissima e soprammodo delicata; e per quella legge che dicesi anche *spontaneità*, se due agenti allettevoli contemporanei l'attirano, tende verso ad entrambi, ma a quello, che esercita su di lei una maggior forza, si volge più ardente, o con preferenza.

307. Ora se il bambino non è battezzato, egli è attratto *debolmente* dal lume di sua ragione, che per se solo non esercita un'azione su di lui *realmente* sensibile (cioè al modo che è sensibile l'azione delle cose *reali* di cui ha percezione); ed è attratto *fortemente* dalla dilettazione del senso animale. Laonde quantunque l'intelletto umano aderisca per sua natura all'*essere ideale*, e quindi la volontà sia volta naturalmente anche al bene oggettivo universale, onde s'origina nell'uomo

---

(1) *Tratt. della Coscienza* f. 63.

« Nell'uomo è la legge fisica, che al nascere e acuirsi d'un bisogno, tutte concor- « rano le potenze, quanto possono, a soddisfarlo; traendole egli l'uomo per l'unità sua « soggettiva in soccorso ed aiuto di sè, che da quel bisogno sentasi molestato. Quindi « è, che gli stessi bisogni corporei sono occasione all'intendimento di muoversi, ac- « correndo anch'egli a cercar modo, onde l'uomo sia soddisfatto in quelle sue neces- « sità: e coll'intendimento muovesi ad una necessariamente la VOLONTÀ, che è, LA PO- « TENZA DI OPERARE IN CONSEGUENZA DI CIÒ CHE S'INTENDE. » Dopo le quali parole passo a descrivere le forze della LIBERTÀ, e a dimostrare quanto essa possa dominare sopra una tal legge, a cui di sua natura ubbidirebbe spontanea la volontà, se non fosse dalla libertà dominata.

la facoltà di operare il bene morale, la quale non può in lui cessare giammai, e con essa si origina pure il libero arbitrio; tuttavia l'animalità e il bene soggettivo predomina nell'uomo in tale stato, essendo questo bene il solo agente *reale* che sull'anima influisca e che può a sè prevalentemente attirarla. Se dunque avvenga in progresso, che fra il *bene* morale e il *bene* subbiettivo nasca forte collisione, e la libertà non trovi in quello forze bastevoli contro questo, l'uomo seguita a *veder* quel primo, e ad approvarlo; ma s'appiglia coll'opera a questo secondo, *video meliora proboque deteriora sequor.*

308. Nell'uomo battezzato incorporato realmente a Cristo la condizione delle cose è ben altra. Se da una parte v'ha l'azione reale del bene animale, che a sè l'attira, dall'altra v'ha un altro bene reale assai maggiore che pur l'attira o per meglio dire lo tiene; e questo è Dio, che si comunica all'anima, comunicandole la grazia e diffondendovi la dilettazione della carità e così avvalorando poi il libero arbitrio che può sempre vincere. Laonde nell'uomo in tale stato costituito accade che quantunque l'animalità da parte sua seguiti ad allettare a sè l'anima volitiva ed attiva dell'uomo anche dopo il Battesimo siccome prima, onde il fomite; tuttavia quest'anima stessa nella sua parte più eccellente è contemporaneamente tenuta e posseduta da Dio; e così il bene infinito risiede nell'anima non solo idealmente ma anche realmente. L'azione del qual bene, che è Dio, di sua natura (se il libero arbitrio non si oppone) prevale a quella della carne: prevale dico per due guise, l'una perchè Iddio occupando la parte superiore dell'uomo, la punta dell'anima, che è nata a comandare all'altre potenze, sana e santifica il principio personale dell'uomo che in quella punta risiede; ed altresì perchè l'operazione divina è più forte di sua natura di quella della carne, ed ella è sì forte che niente può separare Iddio dall'anima volitiva se non sopravviene la libertà dell'uomo stesso, la quale peccando, per sè medesima si stolga e separi da lui, che per usare le parole di S. Agostino consacrate dal sacrosanto Concilio, *sua gratia semel justificatos non deserit, nisi ab eis prius deseratur* (1).

(1) Conc. Trid. de justif. Sess. VI, c. XI.

309. Egli è dunque chiaro, che qualora si parli della sola *volontà* dell' uomo, considerandola in separato dalla sua *libertà,* che è la potenza nata a dirigerla, ma che sempre non si trova in esercizio, come accade ne' bambini, od è legata, o prevenuta dagl' impeti focosi dell' immaginazione e dagl' istinti de' nervi eccitati, come ne' pazzi, o in quelli che sono da veemente accesso di passioni sorpresi; in tal caso la volontà dell' uomo ubbidisce spontaneamente alle dilettazioni che la dileticano, e più a quella che la diletica maggiormente; e se un bene l' occupa nella più alta sua parte, le operazioni che da questa parte incominciano sono personali, e buone o cattive, secondo che quel bene che informa la persona dell' uomo è onesto o disonesto, e la dilettazione che da esso viene onde procedono le azioni, secondo la legge della spontaneità, è buona o cattiva ella stessa.

310. Quindi l' aiuto che riceve il bambino col sacramento del salutare lavacro appartiene a quel genere, che S. Agostino chiama *adjutorium quo*; il qual aiuto è da S. Agostino negato ad Adamo, accordatogli il solo *adjutorium sine quo.* E così dovea essere. Poichè la volontà del bambino essendo rea e non avendo in sè il potere di giustificarsi da se stessa e di rettificarsi; nè potendo come rea che era usar bene nè del proprio arbitrio, come dicono i Capitoli di S. Celestino, nè degli aiuti superni, se non fossero tali che prima la giustificassero o alla giustificazione la disponessero; perciò conveniva, che Dio stesso operasse quasi una creazione novella e colla sua onnipotente grazia sanando e avvalorando l' anima, cangiandola cioè di mala in buona, onde di questa grazia acconciamente dice S. Agostino QUA SOLA *homines liberantur a malo* (1). All' incontro la volontà d' Adamo era già naturalmente retta, e però non facea mestieri di essere liberata dal male, bastando che fosse aiutata a fare il bene con quella grazia, SINE QUA, non si può operare il bene perfetto, appartenente all' ordine soprannaturale (2). E quantunque all' *auxilium quo* di S. Ago-

(1) *De Correp. et gratia* c. II.

(2) L' *auxilium quo* di S. Agostino s' intende:

1° prima di tutto della grazia della *giustificazione,* di cui Adamo non avea bisogno, essendo creato giusto. L' uomo al presente è ingiusto per natura: Adamo era giusto

stino si riferiscano anche le grazie attuali, e sono tali per la loro interna efficacia, e per la certezza con cui realizzano l'eterna predestinazione (1): tuttavia egli prima di tutto lo fa

non solo per grazia, ma anche per natura. *Quid ergo?* dice S. Agostino, *Adam non habuit Dei gratiam? Immo vero habuit magnam, sed disparem. Ille* IN BONIS ERAT, *quae de bonitate sui Conditoris acceperat. — Sancti vero in hac vita, ad quos pertinet* LIBERATIONIS HAEC GRATIA (che cosa è la grazia della liberazione se non la giustificazione?) IN MALIS SUNT, *ex quibus clamant. « Libera nos a malo »* (De Correp. et gratia XI).

II° S'intende di poi della grazia degli altri sacramenti comunicantesi per essi all'uomo la grazia *ex opere operato*, solo che l'uomo non ponga ostacolo.

III° S'intende in terzo luogo ogni grazia attuale del Salvatore per l'interna efficacia che essa ha di produrre per se stessa il suo effetto, se l'uomo non pone ostacolo come spiegherò in appresso.

IV° Finalmente la grazia del Salvatore può chiamarsi *auxilium quo* considerata come quella che realizza la predestinazione de' Santi, su di che vedi la nota che segue.

(1) Tutti i teologi cattolici sono d'accordo nell'ammettere l'adempimento della predestinazione come infallibile effetto della divina volontà; ma si dividono di opinione circa la maniera, colla quale Iddio consegue la salvazione de' predestinati con ogni certezza; e la Chiesa mantiene a ciascuna scuola la libertà d'opinare, entro i termini stabiliti. Ora S. Agostino in qualche luogo chiama *auxilium quo* anche quello col quale Iddio accerta la predestinazione, nel qual senso s'ammette da tutte le scuole, come dicevo, ma si spiega in modi diversi. Preso così questo *auxilium quo*, più tosto che un aiuto solo; è il complesso degli aiuti, che dà Iddio agli eletti, ed abbraccia la grazia della giustificazione, e quella della perseveranza e in una parola tutta quella serie di grazie, per le quali ultimamente il predestinato si salva. Quindi non è necessario, che ciascuna grazia apporti realmente nell'uomo predestinato l'effetto della giustificazione e della santificazione, ma può l'uomo predestinato opporsi alle singole grazie; benchè non si opponga a tutte; onde l'effetto di tutte sia finalmente la sua salvazione. Che S. Agostino talora spieghi anche in questo modo l'*auxilium quo*, ciascuno può convincersi leggendo quello che scrive al cap. XXI *De correptione et gratia: et accipiunt*, dice *tantum per istam gratiam, libertatem, ut quamvis, quamdiu hic vivunt, pugnent contra concupiscentiam peccatorum* EISQUE NON NULLA SUBREPANT, *propter quae dicant quotidie: « Dimitte nobis debita nostra, » non tamen ultra serviant peccato quod est ad mortem.* Ed acciocchè non s'intenda qui de' soli peccati veniali, quasichè gli eletti a cui è destinato l'*auxilium quo* preso in questo senso, possano più peccare mortalmente; soggiunge chiaro il Santo Dottore la spiegazione del peccato *ad mortem*, nel qual non cadon gli eletti, *De quo peccato (quoniam non expressum est) possunt multa et diversa sentiri; ego autem dico, id esse peccatum, fidem quae per dilectionem operatur deserere* USQUE AD MORTEM. Di più Iddio preconosce con certezza anche l'effetto di tutte le singole grazie ch'egli dà agli uomini, e però anche l'effetto (qualunque sia) delle singole grazie, preveduto da Dio, è infallibile. Laonde quando questo effetto è la santificazione reale dell'uomo, allora la grazia merita il nome di *auxilium quo*, perchè con essa Iddio ottiene l'effetto della santificazione, qualunqne poi sia il modo di operare della detta grazia. *Prima est enim* (la grazia data ad Adamo) *qua fit ut habeat homo justitiam si velit: secunda ergo plus potest* (la grazia di Cristo data a'redenti), *qua etiam fit ut* VELIT: *et tantum velit, tantoque ardore diligat ut* CARNIS VOLUNTATEM *contraria con-*

consistere nella grazia QUA SOLA HOMINES LIBERANTUR A MALO; al che è consentanea la definizione del sacro Concilio di Trento, il quale insegna che della giustificazione dell'uomo UNICA FORMALIS CAUSA *est justitia Dei, non qua ipse justus est sed* QUA *nos justos facit* (1).

311. Ora egli è certo, che con questa potentissima grazia del Salvatore, l'uomo non può da niuna cosa esser vinto, se liberamente non consente al male; e perciò il bambino battezzato o altri santificati nelle acque del battesimo, in cui il libero arbitrio sia impedito o legato, è in istato di certa salute; perchè prevale in lui la grazia e la carità di Cristo alla tentazione della carne e del demonio, in tanto che questa non può più distaccar l'uomo da Dio. Nè si dee credere, che non operando nel bambino la *libertà*, sia perciò straniera la *volontà* all'opera della salvazione; perocchè anzi la volontà è quella che viene santificata e informata dalla carità di Cristo, e quella che poi opera coll'aiuto di questa grazia e dell'attuale (2).

---

cupiscentia VOLUNTATE SPIRITUS *vincat* (De Corrept. et gr. c. XI), dove il Santo distingue le due grazie dalla diversità *dell'effetto* e non dal *modo dell'operare*; essa apporta il volere con *certezza* ma resta incerto il *modo*, nel quale lo porti. Tuttavia la ragione sola della *certezza* dell'effetto non esprime tutta la mente di S Agostino circa la denominazione dell'*auxilium quo* ch'egli dà alla grazia del Salvatore convien aggiungere ciò che diciamo nella nota precedente e nella susseguente.

(1) Sess. VI, de justif. c. VII.

(2) *Aguntur, ut agant, non ut ipsi nihil agant* L. De correp. et gr. c. II; *L'auxilium quo* di S. Agostino da una parte e dall'altra giovar potrebbe a conciliare insieme molte opinioni teologiche. Non posso in una nota esporlo convenevolmente. Tuttavia non voglio trapassare di porre qui alcuni cenni. Io pongo per cosa certa, 1° che la grazia del Salvatore ha un'efficacia intrinseca sua propria, che a lei non viene dal libero arbitrio dell'uomo; e che *minima gratia potest resistere cuilibet concupiscentiae et mereri vitam aeternam* (S. Tom. S. III, LXII, VI ad 3). 2° Che tuttavia si trova in potere dell'uomo *vias suas malas facere* (Conc. Trid. de justif. can. XI). 3° Che l'uomo essendo eccitato ed aiutato dalla grazia, non è mai necessitato a fare il male; *ita ut* (come conseguenza de' tre punti accennati) *tangente Deo cor hominis per spiritus sancti illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat: quippe qui illam et abjicere potest* (che è il potere naturale che ha l'uomo di fare il male) *neque tamen sine gratia Dei movere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit* (che è l'impotenza naturale, che ha l'uomo di fare il bene perfetto) (Conc. Trid. De justif. cap. V). — 4° Che v'ha una grazia attuale straordinaria *efficacissima*, la quale annulla ogni resistenza della volontà umana anche ribelle, sotto la quale per l'istante almeno cessa nell'uomo la libertà d'indifferenza ed egli è santificato dall'onnipotenza della divina misericordia,

312. Restringendoci adunque entro all'ordine della volontà, e prescindendo dall'ordine della libertà per un'astrazione, ovvero perchè si suppone la libertà inattiva come nel bambino,

---

volendolo egli con tutta la propensione e la forza della nuova sua volontà infusagli da Dio stesso, e tal fu la grazia di S. Paolo. *Ut autem de coelo vocaretur (Paulus), et tam magna et* EFFICACISSIMA VOCATIONE *converteretur, gratia Dei erat* SOLA; *quia merita ejus erant magna sed mala* (S. Aug. De grat. et lib. arbitr. c. V). Onde la Chiesa prega che Iddio faccia una salutare violenza alle nostre stesse volontà ribelli; e così fanno i fedeli dalla Chiesa ammaestrati. *Oramus*, dice S. Agostino, *non solum pro nolentibus, verum etiam pro repugnantibus et oppugnantibus. Quid ergo petimus, nisi ut fiant ex nolentibus volentes, ex repugnantibus consentientes, et ex oppugnantibus amantes? A quo, nisi ab illo, de quo scriptum est, « praeparatur voluntas a Domino. »* (Ad Bonif. L. IV, c. XI). Distinguasi adunque con S. Agostino e con Clemente VIII la *grazia efficacissima* che è quest'ultima, dalla *semplicemente efficace*. Acciocchè sia semplicemente efficace, cioè che sia *auxilium quo*, basta, che abbia virtù di santificar l'uomo e di muoverlo ad operare il bene, sol che questi non se le opponga, ma si lasci da essa condurre operando *spontaneamente* ciò a cui ella il muove e sollecita di operare. Questo *operare spontaneo* è anche *libero* perchè l'uomo potrebbe opporsi liberamente alla grazia; ma dicesi spontaneo in quanto che le forze soprannaturali con cui l'uomo opera sono effetto della grazia, onde non è egli qual uomo naturale che opera, ma giusta l'efficacissima espressione di S. Paolo è più veramente « la grazia con lui. » *Non autem ego sed* GRATIA DEI MECUM (1, Cor. XV, 10). La grazia sola adunque produce ogni attività santa nell'uomo, e tutto ciò che fa tale grazia nell'uomo e coll'uomo non è cosa necessitata, ma libera; perchè l'uomo potrebbe opporsi e in quella vece egli anzi opera docilmente come il muove la grazia (*quicumque enim spiritu Dei aguntur hi sunt filii Dei*), dalle quali azioni ed orazioni, a cui il muove la grazia, egli ritrae frutto di nuovi doni, secondo la serie successiva delle grazie nelle eterne leggi di Dio contenuta, fino alla perseveranza ed alla visione di Dio medesimo. Nel qual sistema chiaramente s'intende come quelli, che sono suoi doni, Iddio li coroni come *meriti* nostri. Onde *absit*, come dice il Sacro Concilio, *ut christianus homo in se ipso vel confidat vel glorietur, et non in Domino, cujus tanta est erga omnes homines bonitas ut eorum velit esse merita, quae sunt ipsius dona* (Conc. Trid. De justif. cap. XVI). Si dimanderà che cosa è in questo sistema la *grazia sufficiente?* Rispondesi: è quella che benchè di sua natura efficace pure dall'umana libertà, che le mette obice, è ridotta ad essere solamente sufficiente a produrre l'effetto, senza produrlo. E così nella nostra sentenza la grazia sufficiente dà all'uomo una *vera possibilità* di fare, o sia come dicono i teologi, una *potenza completa* e *spedita* a quell'anello nella indicata serie delle grazie a cui ella immediatamente si riferisce. Poichè stante la legge di questa *serie successiva dalla sapienza divina ordinata* delle grazie all'uom preparate, egli dee andare dalla prima alla seconda, e così successivamente dee percorrere gli anelli della catena: e però ogni cristiano prima avrà, poniamo, la grazia di pregare, e per questa otterrà la grazia di eseguire i precetti, e per questa quella di perseverare nel bene. Questo sostanzialmente parmi anche il sistema dell'amabilissimo S. Alfonso, che dice: « Ben si accorda da una parte la grazia intrinsecamente efficace, colla quale noi in- « fallibilmente (benchè liberamente) facciamo il bene; poichè non può negarsi, che « Iddio ben può colla sua onnipotenza inclinare e muovere i cuori umani a voler li-

ha luogo il sistema delle due dilettazioni relativamente prevalenti. Nell'uomo non giustificato prevale la dilettazione della carne e lo perde; nell' uomo giustificato prevale di dilettazione della grazia di Cristo e lo salva. La volontà è tirata ed aderisce a chi l'attrae maggiormente e più altamente: tale è la legge della volontà; non quella della libertà che domina sopra la volontà.

313. E alla volontà sgraziatamente si fermarono i giansenisti. Essi racchiusero tutti i loro pensieri entro la sfera della volontà che si definisce: « un appetito razionale; » entro la quale sfera, prescindendo da quella forza superiore che si definisce coll'Apostolo « potere sulla volontà » (1) e dicesi libertà; trova luogo il sistema delle due dilettazioni contrarie, che, secondo il grado di forza prevalente, esercitano successivamente, o alternativamente il dominio sull'umano appetito. Ma ella era una veduta ristretta ed esclusiva la loro. Essi errarono dunque per non avere osservato che al di sopra della sfera della *volontà* sta nell'uomo un'altra sfera, quella della *libertà*, nata ad essere signora della volontà, che è una facoltà inferiore relativamente a quella; e questo errore nacque nelle menti perchè non erano in allora ben distinte queste due attività dell'anima razionale, cioè quella di *volere*, e quella di *eleggere fra le volizioni*, la volontà e la libertà.

314. Per la quale confusione medesima i pelagiani dall'altra parte coi nostri teologi disconoscendo le leggi della *volontà*,

---

« beramente ciò ch'egli vuole, secondo le Scritture: *Cor regis in manu Dei est, et* « *quocumque voluerit inclinabit illud* (Prov. XXI, 1). E non può negarsi che S. Ago- « stino e S Tommaso abbiano insegnata la sentenza dell'efficacia della grazia da sè « e per sua natura. — Dall'altra parte colla nostra sentenza ben si accorda la grazia « vera sufficiente, che è comune a tutti, ed alla quale e colla qual grazia, se l'uomo « corrisponde, avrà la grazia efficace; ma all'incontro se non corrisponde, e resiste, « giustamente questa grazia efficace gli sarà negata. » (Del gran mezzo ecc. P. II, c. IV). Solamente che a noi piace distinguere la *grazia sufficiente*, la *efficace* e la *efficacissima*. La grazia di natura sua ci par sempre efficace all'effetto e all'atto salutare che vuol produrre per esempio alla preghiera; ma se l'uom vi si oppone, ella non produce l'effetto o l'atto, e quindi dicesi solo *sufficiente*. Talora poi ell'è efficacissima e trionfante, alla quale l'uomo non resiste. Notisi finalmente che Iddio poi come causa prima dee operar sempre ogni qualvolta la creatura passa dalla potenza all'atto.

(1) *Potestatem habens suae voluntatis*. Epist. 1, ai Corinth. VII, 37.

e attribuendo ogni potere alla *libertà*, fecero onta alla grazia ed alla salvazione di Cristo, insegnando, che anche ne' non giustificati « quando si tratta passare dai primi moti ad azioni peccaminose *ratio potest occurrere*; *potest enim excludere vel saltem impedire passionem* » (1). Il che è un manifesto abuso di alcune parole di S. Tommaso, le quali si riferiscono alla *potenza rimota*, e non alla *potenza prossima*, secondo la distinzione giustissima del Gaetano (2), nessuno negando che di natura sua la libertà possa accorrere, per se sola considerata; ma negandosi che possa sempre accorrere nelle circostanze dell'uomo caduto e non giustificato, *quia homo non potest semper esse in tali praemeditatione*, come dichiara S. Tommaso medesimo, qual si richiede ad evitare il peccato (3). Onde vi ha la potenza, ma non la potenza propria e in assetto a produr fuori l'atto: vi ha la *potenza*, ma non la *possibilità di operare*. Di che i Padri del Concilio Diospolitano obbligarono i pelagiani a confessare, fra gli altri capi questo: *Ut fateatur*, QUANDO CONTRA TENTATIONES, CONCUPISCENTIASQUE ILLICITAS DIMICAMUS, *non ex propria voluntate, sed ex Dei adjutorio provenire victoriam*. Là dove il nostro teologo viene a sostenere in quella vece che la vittoria contro alle illecite concupiscenze può sempre venire *ex propria voluntate*, che di conseguente alle forze naturali dell'uomo (battezzato o no è il medesimo) se ne deve dare la gloria! Iddio ci preservi da dottrine che cotanto alimentano l'umana superbia, e così rendono irrimediabile l'umana impotenza.

---

(1) Facc. 108 (*u*).

(2) In S. II, CIX, a. VIII.

(3) Il Gaetano espone così la ragione del bisogno che v'ha di questa *meditazione*, che tanto infastidì il nostro C.: *Homo in mortali peccato perseverans, est destitutus gratiâ, ac subjectione simpliciter ad Deum habens malum finem vel malum habitum, constitutusque inter multa occurentia agenda, vel vitanda contra Deum; ergo eget* PREMEDITATIONE *ad vitandum omne peccatum mortale: ergo non potest diu sic perseverare quin peccet mortaliter*. E ancora dice, *Deficiente fine regulativo omnium* (la soggezione della volontà suprema a Dio), *et apposito contrario fine inter tot occurentia, et provocantia ad mortale, consequens naturali ordine est, ut sequatur peccatum mortale*, NISI VIGILANS MEDITATIO IMPEDIAT HAS CAUSAS A SUO EFFECTU. *Praemeditatio namque est, ex qua sola homo non sequitur communiter habitum, seu praeconceptum finem secundum pronitatem suam*. E poscia incontanente prova, che questa premeditazione e continua vigilanza della mente non può aversi sempre. In 1, II, CIX, a. VIII.

CAPITOLO XX.

DANNI DELLE DOTTRINE TEOLOGICHE PENDENTI AL RAZIONALISMO, RISPETTO ALLA PROPAGAZIONE DELLA FEDE.

315. Il vangelo in fatti è tutto nell'umiltà: dove non si semina questa, non si sparge il seme di Cristo. Il vangelo è nella virtù di Dio: ma la virtù di Dio non soccorre all'infermità dell'uomo, se l'uomo ricusa di sentire la sua infermità, non vuol riconoscerla nè confessarla. Il dire, che l'uomo può esser giusto da sè secondo la natura senza bisogno della grazia di Dio (1)

(1) Non sappiamo come il P. Perrone. dopo avere nella sua Teologia (De gratia P. 1, 43 e segg.) proposto a difendersi questa tesi, *Necessaria est Dei gratia homini lapso tum ad omnes veritates ordinis naturalis cognoscendas tum ad universam legem adimplendam, tum denique ad graves tentationes superandas*, e aver confessato che ella è di fede, *Ad fidem catholicam spectat* QUOAD OMNES SUAS PARTES *haec propositio, quam S. Augustinus adversus Pelagianos vindicavit* vi aggiunga in appresso tali dichiarazioni che distruggono una verità così fondamentale della dottrina cattolica. Egli dichiara, che intende parlare d'una necessità *morale* e non *fisica*: e che *Impotentia moralis ea dicitur quae* AEGRE QUIDEM AC DIFFICULTER, ATTAMEN ABSOLUTE VINCI POSSE: di più che intende d'una *impotenza morale non somma*, la quale equivarrebbe, secondo lui alla *fisica*, dichiarando favoreggiatori del Giansenismo quelli che ammettono tale difficoltà morale somma nell'uomo, a conoscere TUTTE le verità naturali, ad adempire TUTTA la legge, a vincere TUTTE le gravi tentazioni. « *Haec autem sedulo animadvertenda erant, quia nonnulli inveniuntur scriptores, praesertim ex factione ianseniana qui ad invidiam declinandum quandoque moralem impotentiam nominant at sub hoc vocabulo, moralem summam quae physicae et absolutae aequipolleat, significant et hac ratione* FUCUM INCAUTIS FACIUNT. Così egli. Laonde dopo d'aver parlato d'una *necessità*, toglie via in appresso ogni vera *necessità*; e dopo aver chiamato impotenza quella dell'uomo, vi sostituisce il nome di *difficoltà* come PIÙ VERO (*Moralis porro haec impotentia seu* VERIUS DIFFICULTAS P. 1, n. 45, (*a*), contraddizioni manifeste che mostrano com'egli voglia da una parte tenere il linguaggio cattolico, dall'altra favorisca la fazione de' teologi razionalistici. Ma da una tale dottrina vengono le più perniciose conseguenze: 1° l'uomo non ha più un *assoluto* bisogno della grazia per evitare il peccato; perchè potendo egli già vincere tutte le tentazioni anche gravissime colle sole sue forze naturali, purchè voglia mettervi fatica e pena, può conseguentemente in qualsiasi circostanza astenersi dal peccato. Non aveano dunque intieramente torto i gentili, che domandavano alla divinità i beni esterni, dicendo poi che si sarebbero procacciati da sè stessi la virtù. La grazia non è oggimai più *necessaria* ad evitare il peccato, ma solo ad innalzare le nostre azioni all'ordine soprannaturale; 2° GESÙ Cristo all'incontro ebbe torto a comandarci ed insegnarci la petizione: « non c'indurre in tentazione, » che non è più necessaria ad un uomo che voglia adoperare tutte forze che già possiede. Anzi ell'è quasi un'ignavia la sua a voler ricorrere all'aiuto divino in ciò, in cui può

non è un confessare la propria infermità; ma stabilire una *giustizia* dell'uomo contro la *giustizia* di Dio. *Si dixerimus*

---

con certezza riuscire da se stesso, purchè vi ponga quelle forze che ha. Perchè lasciare queste forze inoperose e pretendere da Dio un nuovo aiuto non necessario? Non sarebbe questo un tentare Iddio? — 3° Se l'uomo può astenersi da OGNI PECCATO VINCENDO TUTTE LE TENTAZIONI senza la grazia, può anche adoperandovi tutte sue forze esser GIUSTO da se stesso; e può quindi *gloriarsi* nella sua propria giustizia. Ne vengono finalmente tutti quegli assurdi che abbiamo esposto in addietro più alla distesa, fra quali quello principalissimo, che Cristo in tale sistema non venne più a REDIMERCI veramente dalla perdizione del peccato, dal quale possiamo oggimai tenerci immuni colle nostre proprie forze (e nè pure il peccato originale vizia propriamente la natura secondo il P. Perrone); ma solamente a SOLLEVARCI da una giustizia e felicità naturale ad una giustizia e felicità soprannaturale. La ragione poi che il padre Perrone adduce come quella che più il muove a dare all'uomo caduto tante forze naturali da poter vincere benchè con difficoltà, tutte quante le tentazioni contro il peccato si è, che l'uomo, altramente, *peccando* non sarebbe *colpevole, alioquin homo reus culpae non esset, aut cum gravi tentationi cederet, aut cum arduum praeceptum transgrederetur.* Ma questa ragione veramente non conchiude cosa alcuna, potendosi rispondere in due modi: Il 1° che non si vede la necessità supposta, che ogni volta l'uomo *pecca* debba essere anche *colpevole;* conciossiachè ella è cosa assai distinta la *colpa* dal *peccato,* come già dimostrammo, consenziente lo stesso Petavio e tant'altri che: 2° quand'anco si voglia sostenere, ciò che il P. Perrone suppone senza provarlo, che cioè dove vi ha *peccato,* ivi stesso vi deva anche essere *colpa* propria attuale; non è tuttavia necessario di esaltare tanto la natura umana contro la verità, potendosi in quella vece dire, che Iddio aggiunge i suoi aiuti prossimi o remoti all'uomo impotente, e così lo rende sempre capace di adempire i precetti, e di vincere le più gravi tentazioni, senza attribuir questo alla natura stessa. Ma quello che più ci meraviglia si è che lo stesso P. Perrone usa di questa ragione a rimovere dalla sua tesi o piuttosto dall'esposizione che aggiunge alla sua tesi e la cangia sostanzialmente con le obbiezioni; benchè la detta ragione distrugga anzi la sua tesi stessa. Infatti facendo l'obbiezione che « la ragione come un seme si può sviluppare e giunger da sè alla verità; » risponde: sì, col soccorso della grazia (n. 53) e a questo soccorso ricorre più volte al fine di dissipare altre obbiezioni cavate dalla scrittura (n. 55 56) o dalla filosofia de'razionalisti (n. 63). Ma che bisogno, ha egli mai di ricorrere alla grazia, se l'uomo non ha una vera impotenza di vincere le tentazioni, ma solo una difficoltà superabile colle sue forze? Ricorre manifestamente alla grazia senza averne il diritto, perchè non ne ha nella sua dottrina vero bisogno. Non sembra dunque ch'egli lo faccia solo *ad declinandam invidiam?* Ma tutti i suoi passi sono vacillanti: il suo discorso è una perfetta contraddizione. Dopo aver detto, che l'uomo non ha una somma impotenza morale a vincere tutte le tentazioni, come dicono i favoreggiatori del Giansenismo, ma solo una difficoltà che non gli rende mai il farlo impossibile, dice pure: *Iniuriarum condonatio, inimici dilectio, continentia, aliaque ejusmodi quae a lege praescribuntur non pauca, tantam praeseferunt difficultatem, ut homo per se eam* AUT AEGRE *omnino aut* NULLATENUS SUPERARE VALEAT (n. 47). Ora una difficoltà che l'uomo *nullatenus superare valeat,* o è una vera impotenza fisica, o morale somma. Esita dunque fra due. Così nel numero appresso parla di tentazioni *quas sine gratia sanante vincere homo* NON POTEST (n. 48). Ma quest'assoluto *non potest,* val più che una semplice difficoltà supe-

quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus et veritas in nobis non est (1).

316. Il Razionalismo introdotto nella Teologia trae seco l'*umanismo nell'ecclesiastico ministero*. Intendo per Umanismo quello spirito, che, senza dimettere le apparenze della pietà, propende sempre a giudicare in favore dell'esaltamento dell'uomo: sempre intende ad attenuarne la malizia e coprirne le piaghe, a dissimularne o negarne l'impotenza, a secondarne le naturali inclinazioni, ad adularne e giustificarne sottilissimamente le passioni ne'trovati dell'umano ingegno, e ne'mezzi dell'umana potenza, anche trattandosi d'imprese spirituali, a perdere di veduta la povertà e la virtù della croce, a dispregiare la semplicità evangelica, a modificare in mille guise le parole di Gesù Cristo, a interpretarle a voler della carne, quasi per giuoco d'ingegno, ad obliare le promesse del Principe dei Pastori, a non vivere oggimai più di fede ma d'artifizi e di maneggi, non più traendo seco forza dalla sola speranza riposta negli aiuti superni, fuori della quale speranza il più industrioso e costante ecclesiastico in vece della pace di Cristo reca da per tutto dove va la discordia, e in vece di stabilire tra popoli il regno di Dio, vi pone senza saper come impedimento; o fors'anco dopo un frutto momentaneo lascia il campo del Signore ingombro di triboli e di spine da lui stesso seminate.

317. Coloro i quali conoscono la storia delle missioni straniere e n'hanno meditato le vicende potranno dire, quale altro

---

rabile, vale un'impotenza piena; e quel *non potest* si ripete da lui assai volte; ed è il vero linguaggio cattolico. Aggiunge di più in modo assoluto, che gli stessi gentili, i quali hanno incontrato la morte per la patria ecc. se si pone che fossero veramente mossi da un motivo onesto, è da tenersi che il facessero per *grazia* di Dio, non mai colle forze della loro natura (n. 63). Ma perchè no, se ci avevano sì qualche difficoltà a farlo, ma niuna vera impotenza? Finalmente noterò, che il P. Perrone vuol provare questo appunto, cioè la volontà umana non soggiacere ad una difficoltà fisica, ma sol morale con questo testo di S. Tommaso: *Immutatio hominis per passionem duobus modis contingit. Uno modo sic quod totaliter ratio ligatur — et de talibus eadem est ratio, sicut et de animalibus brutis, quae ex necessitate sequuntur impetum passionis.* Delle quali parole non cita il luogo. Ma il testo prova anzi il contrario, prova cioè che la passione fa subire talora una fisica necessità alla volontà, togliendole la guida della chiara ragione; e lasciandola operare spontaneamente alla guisa dell'istinto de' bruti.

(1) I, Io. I, 8.

spirito, se non uno spirito tutto particolare ed umano, sia stato quello che fece una sì sottile e sì costante opposizione allo stabilimento dell'Episcopato e della gerarchia in molte missioni straniere, onde avvenne, che appena nate perirono tante cristianità nell'Oriente, e specialmente nel Ton-King, nella Cocincina e nel Giappone? Gesù Cristo mandò degli Apostoli Vescovi ad annunziare il Vangelo. Così fece sempre la Chiesa.

318. A'Vescovi prestarono aiuto grandissimo de'sacerdoti e de'laici. Ma successe un tempo, in cui alcuni religiosi, credendosi aver trovato de'mezzi migliori di propagare e di fondare il regno di Dio, esclusero l'episcopato quant'era da loro e la gerarchia, o le fecero quella guerra lunga or diretta ora indiretta che poteron maggiore (1). Qui basti di rammentare i viaggi, gli stenti, le afflizioni, gli anni ch'ebbe a patire e a spendere il P. Rhodes della Compagnia di Gesù per riuscire, avendo pure i Pontefici alla sua impresa favorevoli, ad ottenere, quanto l'esperienza gli aveva dimostrato sì necessario alla stabilità del Cristianesimo, che de'Vescovadi ed un clero indigeno fossero in quelle infelici e pereunti missioni stabiliti.

319. Lo spirito di Razionalismo nella mente, d'Umanismo nel cuore e nella condotta, è quel sottil veleno, pura essenza, etere invisibile dell'amor proprio, che penetra ben anco in uomini molto innanzi nella virtù; i quali da esso insensibilmente condotti s'allontanano dalla verità e s'affezionano e parteggiano

---

(1) Uno de'mezzi usati a sì deplorabile guerra furon l'accuse di Giansenismo. Egli è noto come Monsignor Francesco Pallu Vescovo d'Eliopoli, il primo vicario apostolico per la China e regni vicini (1658) fosse più volte calunniato come infetto di Giansenismo. Ma la Santa Sede rigettando costantemente una calunnia sì indegna colmò sempre per opposto quel zelantissimo Prelato de'suoi favori, il quale a fronte di tutte le difficoltà riuscì finalmentè ad introdurre l'episcopato nella China. — La stessa calunnia si appose al suo successore in China Monsignor Maigrot Vescovo di Conone, Vicario Apostolico della provincia di Fo-Kien. M. Picot ne lo giustifica nell'articolo che ne fece nella *Biographie universelle* (Paris, L. G. Michaud, 1826); ed egli stesso se n'era purgato (1710) in una sua *Memoria* sulle cose Chinesi (*Mémoires pour Rome, sur l'état de la Religion chrétienne dans la Chine*). — In 12, 1710. IX Mém. analizzando la qual Memoria M. Luquet dice: *Il termine enfin en rèpondant aux reproches non moins injustes qu on lui avait adressés á plusieurs reprises au sujet du Jansénisme;* ACCUSATION BANALE QU'ON PRODIGUAIT À CETTE ÈPOQUE, *en échange des imputations non moins graves que la passion d'un parti voulait faire peser sur la Compagnie de* JÉSUS (Lettres a M. l'Evêque de Langres, Lett. II).

e quasi a sè ed altrui mentiscono lusingati di poter così far del bene e giovare alla pietà. E che altro mai se non questo umano e fallibile ragionare fu quello che in occassione de'riti Cinesi gettò fra i missionari quella sempre mai lacrimevol discordia, che tanto danno recò alle missioni della China, e cagionò la perdita di tante anime, impedì l'acquisto alla Chiesa di tante popolazioni? Che altro se non la propensione a giudicare con troppo favore della naturale sapienza ed a scusare poscia, se non anco lodare quelle debolezze che ad essa natural sapienza conseguitano fu la cagion vera di quegli errori che difesi ostinatamente (1) dovettero pur condannarsi con tante bolle de' Sommi Pontefici, e ultimamente con quella del dottissimo Benedetto XIV degli 11 Luglio 1742?

320. Lasciamo parlare un recente scrittore lodevolissimo per lo spirito d'imparzialità, colla quale narra i principii di sì famosa questione. « Noi approviamo altamente, dice il Sig. Luquet (2), « il motivo che conduceva i Padri della Compagnia di GESÙ (3) « nel pieno della loro condotta; ma convien pur dire, che s'in« gannarono nell'applicazione fattane al caso particolare, di « cui si tratta, preoccupati dal loro desiderio del bene, ab« bracciarono un sistema che non lasciò loro l' indipendenza « necessaria PER GIUGNERE ALL'ESATTA CONOSCENZA DELLA VE« RITÀ, e così trovaronsi impegnati senza volerlo nella via d'un « errore, tanto più deplorabile quanto più sostennero le loro « opinioni con calore e perseveranza. Laonde per servirci delle « parole d' uno scrittore cattolico del nostro tempo, noi diremo « a bene di tutti: oh no, no sistema, massime quando s'espone

---

(1) Il P. d'Avrigny tolse a difendere le stesse proposizioni condannate, parlando della condanna fattane con assai poco di riverenza. — Sarebbe ben anco desiderabile, che nelle nuove edizioni che si fecero della China del P. Bartoli vi si fossero aggiunte delle note, colle quali s'avesse avvertito il lettore dei decreti della Santa Sede circa i riti cinesi difesi anche dal Bartoli con una sì passionata facondia e con sì poca verità.

(2) Lettre a M. l'Évêque de Langres sur la congrégation des Missions Étrangères. Par S. F. O Luquet, Prêtre, Paris, Gaume Freres, 1845. Lett. II.

(3) Alcuni di questi Padri giudicarono però sanamente di questa questione come il P. Longobardi; e il P. Regis nell'opera, *Y-ting antiquissimus sinarum liber, quem ex latina interpretatione P. Regis, aliorumque ex Soc.* JESU PP. Edidit Iulius Mohl. Stuttgart, Cotta, 1834 in 8º.

« una dottrina: si dee farla conoscere TALE QUAL' È, rammen-
« tarsi che in sì importante lavoro s'adempie un dilicato uffizio;
« s' ha in una questione di dottrina lo stesso uffizio che quello
« del giudice d'istruzione, e del testimonio in un criminale
« processo: non trattasi di avvocare, ma di conoscere i fatti,
« l'avvocazione verrà dopo istruito il processo. » E ancora:
« Non vogliamo dire che i missionari abbiano falsati i testi
« ASSOLUTAMENTE, ma essi li hanno alcune volte malamente
« PARAFRASATI. Mal giovarono, così facendo, alla propria lor
« causa, si sono nociuti assai: scaddero d'autorità, ed i loro
« nemici mossero da questo punto esagerando i lor torti, di-
« sconoscendo i loro servigi, e aggravando contr'essi le loro
« accuse (1). » Quali funeste conseguenze traessero i nemici della religione cristiana contr' essa dalle accennate esagerazioni a favore della sapienza naturale de' Cinesi, e della giustificazione de' superstiziosi loro riti, con somma equità e moderazione si narra nelle belle lettere del Sig. Luquet che abbiamo citato. A noi rincresce troppo di trattenerci più a lungo in un argomento sì tristo, come quel de' riti cinesi; e ci basta avere solo accennato di nuovo quale sia la prole amara e funesta di quello spirito umano e razionalistico, che par talora servire alla pietà, ma in ver la distrugge.

CAPITOLO XXI.

CONCLUSIONE — DANNI RISPETTO ALL' EDUCAZIONE DELLA GIOVENTÙ

321. E qui egli è già tempo di chiudere il nostro ragionamento. Prima però debbo dichiarare, che tutto ció ch'io dissi in quest' opera, nol dissi coll'animo di definire, che a me non s'aspetta, ma sol per teologico raziocinio, che a ognuno è permesso. Del resto alla Chiesa, di cui mi glorio essere figliuolo e discepolo ogni mio sentimento sommetto. La Chiesa giudichi se i miei timori sono fondati: ella giudichi il mio giudizio. A me parve,

---

(1) *Histoire et tableau de l'Univers*, par M. I. F. Danielo, Paris, Gaume, t. IV, p. p 221, 222 not.

e pare, per ritornare a ciò che dissi al principio, che il maggior pericolo, che or le sovrasti, sia in quel pratico Razionalismo che s'insinua per tutto, sotto apparenze di pietà, e che insensibilmente, come ruggine, la stessa sana dottrina rode e consuma. E questo pericolo è grave principalmente per due ragioni; la prima, che i ragionamenti de' razionalisti sono intesi e favoriti facilmente dal comune degli uomini, quando le verità della fede che quelli corrodono sono all'opposto profonde, arcane, talora all'umane menti ripugnanti: l'altra, che il Razionalismo teologico è sempre in sul far credere, che niun'altra via di mezzo si trovi, ma convenga seguitar lui, o cadere nell'odiosissima e rigidissima eresia del Giansenismo. E queste due cagioni, la somma difficoltà d'intendere in modo non ripugnante alla ragione il dogma profondissimo della grazia conciliandolo col libero arbitrio e colla bontà di Dio che vuol tutti salvi; e il gran timore di cadere nell'eresia de' predestinaziani (1) e de' gianseniani, eresia desolante e inducente a disperazione; ebbero tanta possa di spingere talor anche uomini santissimi sulla via apparentemente piana e fiorita che loro addittava il pratico Razionalismo (2). Indi è che vinto appena il Pelagianismo antico, surse nella Chiesa il Semi-Pelagianismo (3) a cui diedero il loro nome anche uomini, che onoriam sugli altari, o quando la chiesa non avea ancor dannata quell'eresia sottilissima o dopo dannatala, ma ritrattandosi essi innanzi morire. E tanti ebbe seguaci quell'errore seducentissimo, che S. Prospero lamentavasi *paucos perfectae gratiae intrepidos amatores superesse* (4). Benchè poi i sommi Pontefici con la Chiesa tutta decapitassero appena risorta in nuove fogge l'antica empietà, con tutto ciò qual idra andò ri-

---

(1) Come i pelagiani tacciavano di Manicheismo la dottrina di S. Agostino, così i semi-pelagiani la tacciavano di Predestinazianismo (V. Noris Hist. pelag. L. II, c. XV) e i moderni teologi razionalistici la tacciano di Giansenismo.

(2) *Adeo occulte*, scrive un celebre teologo, *semipelagianus error sese in nostros animos insinuat, ut non pauci doctrina et pietate insignes viri hunc hamum incaute voraverint.* Gazzaniga De gratia Diss. I, 86.

(3) Circa l'anno 417 vivente ancora S. Agostino.

(4) Ep. ad Aug.

mettendo di tempo in tempo novelle teste. E allo stesso errore vestito di forme novelle, che non pareva il precedente già escluso, e di nuovi lenocinii provveduto, s'accostavano alcuni e dotti e pii, che altra via non vedevano di salvare a tutti gli uomini quelle beni oltremodo preziosissimi e necessarii la libertà e la speranza della salute. Laonde non è a stupirsi, se dopo le ultime eresie del secol XVI, avutane da esse occasione, lo spirito razionalistico e pelagiano ricominciasse l'antico lavoro più industrioso e più costante di quello che avea fatto o tentato ne' secoli precedenti, scaltrito dalle sconfitte avute, di migliori armi fornito d'erudizione, di dottrina, di astuzia, e di potenza ed influenza sociale, le quali a lui fabbricava la condizione de' tempi, il risorgimento delle lettere, l'incivilimento, la filosofia, la politica. Benchè queste due ultime, chi sottilmente e spassionatamente pensi la storia d'Europa de' tre ultimi secoli, s'accorgerà, che sono più tosto che sue madri, o nutrici, sue legittime figliuole, ed allieve. Poichè in questi ultimi secoli, il Razionalismo pratico introdotto prima nella teologia fu applicato all'educazione della gioventù, e recò pur troppo i suoi frutti amari alla civil società, in cui i fanciulli educati rifondonsi. Invano sperossi di neutralizzarne per così dire, il potente veleno coll'associarlo negli animi giovanili alla divozione. Fino che l'uomo è fanciullo stanno ben uniti in lui Razionalismo e divozione; perocchè ne' fanciulli anche il Razionalismo è fanciullo. Ma questo diviene adulto insieme coll'uomo, e con esso crescono la dottrina, sua prole immanchevole, l'orgoglio e l'immoralità; le quali spegnono la divozione; e spenta questa introducono l'incredulità, che perturba poi, a suo tempo, l'ordine pubblico massime fra genti cristiane. Vero è ch'ella non chiamasi da prima incredulità ma filosofia. Ma che è questo? Il falso nome sol giova ad illudere: e le masse ancora credenti onorano ingannate i filosofi, che loro promettono mari e monti di felicità, e si nutrono in seno gli increduli.

322. Conviene persuadersi: l'educazione fu per lungo tempo in Europa e in Francia massimamente un misto di Razionalismo teologico e di divozione. Ma i principii della mente prevalgono alle abitudini della vita; e cresciuti quelli alla lunga

ne cacciano queste, se sono loro contrarie, e se ne formano di omogenee. Così avvenne. I devoti giovani si cangiarono ben presto in filosofi; i filosofi in increduli; gl'increduli in rivoluzionari; i rivoluzionari in sanculotti, terroristi, cannibali: non si può rompere la serie delle cause, perchè è in natura. Dai collegi adunque uscì la rivoluzione. Chi ben ha penetrazione, m'intenderà. Dove fu mai educata quella gioventù francese, che diede al mondo il più sanguinoso spettacolo che fosse mai? Dove i padri di essa? e dove gli avi? Ne' collegi *a maximo usque ad minimum*. Ma non instillavasi ne' collegi d'allora la pietà, la divozione? Qual dubbio? E nella divozione non si può certo trovar la causa del male atroce. Altrove dunque si vuol cercare il vizio d'un'educazione che si fece tanto conoscere da'suoi effetti. — Si mediti e si scoprirà il vizioso elemento, il seme funesto depositato negli animi de'giovani essere stato la *spirito razionalistico*. Con tal compagno violento la divozione di collegio non potè a lungo reggere; egli spense crudelmente la sua compagna d'educazione: ed ingrato spense altresì in odio di lei i collegi stessi di cui molti buoni piansero la rovina; veggendo perire così i focolari della giovanil divozione. Ma veggendo la divozione uscire da' collegi, perchè le pratiche divote si veggon cogli occhi, non vedevano poi essi chi usciva con lei, perchè quel suo compagno feroce del Razionalismo non vedesi che colla mente, essendo un principio, un pensiero che nella mente risiede. Le quali riflessioni potrebbero per avventura riuscire salutari oltremodo ai nostri moderni teologi, se da esse apprendessero, che carezzando il Razionalismo teologico, com'essi fanno, s'accarezzano il più fiero nemico che aver possano essi stessi, non che la Chiesa, sì la fazione de'teologi razionalisti scava la fossa a se medesima, scavandola alla cattolica teologia.

323. Perocchè, questa non può cadere, e però tutto il danno è suo proprio. Dunque parlo io così a suo favore; quanto ho scritto in quest'opuscolo a suo vero vantaggio ridonda. La fazione de'nostri teologi non pecca solo contro la sana dottrina col deplorabile impegno in cui ella è entrata, pecca ancora contro la savia politica. Deh non ne attenda gli effetti! Quanti mali avrebbe evitati, quanti guai risparmiati alla Chiesa,

se avesse uditi docilmente i consigli de' due venerabili Cardinali Baronio e Bona, che scorgeano pure colle loro menti, da lontano i danni del Pelagianismo irruente! Non mancavano certo i veggenti in Israello, e se si vuole alle previsioni di que' due santissimi porporati aggiungere la previsione di un terzo splendore del sacro Collegio, nominerò il Contarini. Non avea questi ammonito certi teologi del suo tempo che indiscretamente pugnavano contro le nuove eresie, di procedere cautamente per non isdrucciolar forse nell' errore contrario? Non avea egli anche scritto: *Exorti quidam sunt qui se Lutheranorum hostes atque adversarios catholicaeque veritatis patronos esse profitentur, qui cum pertinaciter arbitrii libertatem asserere volunt* HOMINEM PAULLATIM EXTOLLUNT, DIVINAM GRATIAM DEPRIMUNT IPSI EX CATHOLICIS PELAGIANOS SE FACIUNT? (1). Non era loro stato dato in tempo un avviso sì autorevole e savio, cioè prima ancora della metà del secolo XVI? Perchè dunque non approfittarsene?

324. Quanto poi agli uomini di buona fede che non penetrano il fondo di questa lotta; io loro dirò così: Abborrite il Giansenismo, ma guardatevi altresì dal Pelagianismo, non credete mai questo necessario a fuggir quello. Abborrite pure da tutte quelle opinioni teologiche, che scoraggiano gli uomini a fare il bene, e ingiuriano la divina bontà; ma non appigliatevi perciò a quelle che fanno presumere gli uomini delle forze della loro natura, e li rendono negligenti a procacciarsi quelle della grazia, che attenuano la causa e il frutto della Redenzione di Cristo e scemano la virtù a' sacramenti, ed il bisogno che n'ha l' uomo figlio del peccatore. Sia pur questo il criterio che guidi la vostra scelta delle opinioni, quelle sien preferite che servon meglio a condurre le anime alla salute. La carità vi conduce pure alla verità. La morale che ne uscirà da tale scelta sarà dolce, come è dolce il giogo del Signore, ma non lassa. Chè una lassa morale non salva; sì, perde le anime. E che mai giovano alla salute dell'anima certi nuovi dogmi, non della divina Rivelazione, ma dell' umana corruzione? Che giova insegnare che l' uomo reca al mondo la natura incor-

---

(1) De praedestinatione p. 610.

rotta, e senza bisogno alcun di Battesimo, morendo bambino, l'attende al di là una beatitudine naturale, abitatore di un terzo luogo fra il cielo e l'inferno, come dicevano i pelagiani, se non a render gli uomini ingrati verso di Cristo e negligenti in procurarsi i sacramenti della Chiesa? Che giova insegnare che può l'uomo senza la grazia reprimere le sue passioni, resistere a tutte le tentazioni benchè con difficoltà, sicchè la grazia sia solo utile a ciò ma non necessaria, che giova dico se non a render la grazia meno preziosa e gli uomini men curanti di procacciarsela? Che falsa benignità non è ella questa, o piuttosto benignità crudelissima verso l'umana natura? Che giova il dire, che l'uomo, benchè senza la grazia, non è mai necessitato a peccare, e che peccando in tal caso con necessità niun mal gliene viene, niun peccato commette, se non ad aprire un fonte ampissimo d'immorali azioni, soffocata la voce della coscienza, e l'uomo reso piuttosto amante di rimanere nell'ignoranza e nella schiavitù degli abiti peccaminosi, che non di liberarsene? Che giova dichiarare la concupiscenza effetto naturale e non punto vizioso se non a levare dall'anima l'errore de'suoi disordini? *e ad exscusandas exscusationes in peccatis?* Esaltate adunque la bontà di Dio che vuol tutti salvi, e ne dà i mezzi a tutti quelli che li desiderano, e anche a molti di quelli che non li desiderano, facendo che li desiderino; ma nello stesso tempo non dimenticate, che quella bontà è santità essenziale: e che Dio è buono perchè vuol santi gli uomini, prima ancor che felici, e a ciò li aiuta, non perchè loro permetta di andare per una via larga e lubrica in Paradiso. Deh piaccia a Dio, che anche i nostri avversarii vogliano finalmente intendere con noi uniti queste santissime verità, e cessino dall'imbizzàrrire sì sconciamente *sufflantes in pulverem*, per usare delle parole di S. Agostino, *et excitantes terram in oculos suos!* (1).

---

(1) Conf. XII, XVI.

INDICI

INDICE

DEGLI AUTORI CITATI IN QUEST' OPERA

(Il numero indica la pagina)

D.

E.

F.

G.

H.

I.

K.

L.

INDICE

FINE

ERRORI				CORREZIONI
Pag.	17	linea	17, o denigrar	*leggi* a denigrar
»	32	»	16, esse dichiarano	» essi dichiarano
»	73	Nota	(2), Vincentii Levin	» Vincentii Lenis
»	87	linea	27, separdadoli	» separandoli
»	88	»	1, cita il testo	» cita, è il testo
»	108	»	1, 5	» 145
»	109	»	9, Volontà del	» Volontà dal
»	116	»	1, Volume in quanto	» Volume in quarto
»	117	»	Articolo VIII	» Articolo VII
»	125	»	Articolo IX	» Articolo VIII
»	147	»	30, sia fattibile	» sia fallibile
»	155	»	6, *Prima seconda*	» *Prima secundae*
»	164	»	4, Aggiungiamo	» 198. Aggiungiamo
»	166	»	40, *vien autre*	» *rien autre*
»	211	»	13, *jubendo movet*	» *jubendo monet*
»	250	»	31, como anche	» come anche

Nota. Alla pagina 246 l'argomento del § 1 è stato compreso nel testo: si distingua dunque così:

§ 1.

Secondo la tradizione la macchia *originale è annessa alla concupiscenza della volontà suprema dell'uomo.*

261. Fu dimostrato ecc.

Nulla osta alla stampa.

Torino 8 Marzo 1882.

✠ LORENZO, Arcivescovo.